



Patrimonio Nacional

# MANUSCRITOS ARABES

Código Nº

**1519**

## 1519

Manuscrit d'un ouvrage intitulé : كتاب قرّة عيون ذوى الافهام : بشرح مقدّمة شيخ الاسلام Ahmad aš-ŠANAWANĪ, † 1019/1660 (cf. Brockelmann, *Litt.*, II, 285), du traité d'Abu Yahya Zakariyā AL-ʿARĪ, † 926/1520, intitulé : المقدمة فى الالفاظ المتداولة فى الحمد لله على افضاله الخ. Incipit : اصول الفقه وال... Copie de 1000/1591-92, du vivant de l'auteur.

IRI 1514; DERENBOURG 1519

folios

كتاب في تفسيره في تفسيره في تفسيره  
 كتاب في تفسيره في تفسيره في تفسيره  
 كتاب في تفسيره في تفسيره في تفسيره

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله رب العالمين  
 والصلاة والسلام  
 على سيدنا محمد  
 وآله الطيبين الطاهرين  
 أجمعين  
 أما بعد  
 فقد بلغنا من فضل  
 سيدنا محمد  
 وآله الطيبين الطاهرين  
 ما لا يحصى  
 ولا يعد  
 ولا يدرى  
 ولا يحيط  
 ولا يوصف  
 ولا يمدح  
 ولا يثني  
 ولا يفتخ  
 ولا يفتخر  
 ولا يفتن  
 ولا يفتن

Cod. 1376 1519.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه تقى

الحمد لله على فضله حمد يليق بجلاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله  
والله وشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك العظيم واشهد ان سيدنا  
وبينا محمدا عبده ورسوله المبعوث من اشر فجراتهم الانام وبمحمد  
فيقول المقتدر الي مولاه والعني به عما سواه ابو بكر بن اسماعيل الشنوار  
عفا الله تعالى عنه واسمعه بنور الاماني وعفركه ولد ربه ولو اليه  
واحسن اليهم واليه هدا ما اشتدت اليه حاجة المتفهمين لمقدمه سيدنا  
ومولانا شيخ الاسلام محمد بن الملا الاعلام خير الامم ملك الامت مولانا  
شيخ الاسلام زكريا الانصاري الشافعي قدس الله روحه ونور ضريحه  
من شرح يحل المناظرات ويبين بحسب الطاقة مرادها ويقيم مفاذها  
ويبدل صغابها ويكشف عن وجوه المخدرات فتاها ويورد الشبه  
ويردها بواجح كلامه ويحقق المرام ويؤدي حق المقام على وجه  
الطيفه وانموذج شريف يستحسنه الناظر ون من ذوي الافهام  
وتقرب به عبون العالمين لذي الفهم ومن ثم سميت قرع عبون  
ذوي الافهام شرح مقدمه شيخ الاسلام حطفي عليه ان رانيت  
الطية قد اكسوا على قلوبها وتفهيمها وازدحموا على تكليفها وتعلمها  
لانها كتاب ظهرت بركتها وقل حجمه وعظم نفعه واحتوي على ما  
خلت عنها المطولات وفوايد لا توجد في كثير من المختصرات وكر من  
من عزمت وايت القادير ونويت وعزمت كما ذيرة وعافني  
علي بان الامر على ما اردت خطيره وباعني قصيره ومتاعي حفي يرفق  
والتصاعه مزجها والصناعة لا تسعف المل كل وقت بما رجاه مولانا  
وهو الفهم مني لما رايتا منه العليل واشتعل الراس شيا ظم بيق من  
القوي الا القليل ثم شرعت فيه مراعي الانصاف وتاركا للاعتصاف  
وملتزما توجيه الكلام قدر الوسع فيما اعضله وحمل القصور على  
فهي فيما اشكله قايما الناظر ان قرع سمعك ما لا تالفه او مثل في

عبدك

عبدك ما لم تعرفه من عرايس ايكاره ونفايس اسرارها فلا تجل اليه زدا  
وانكار احوار حج النظر لعلك تجد من جانب الطور ناراه ما حرت من امانا  
الاعد التامل والامعان ومراجعة الكتب طول الزمان ومع هذا لا يفي  
العصمة عن الخلط والحفظ عن السهو والزلل ولو لم يكن في شري المجمع  
ما لم يجمعه كتابه وتميز القش من اللباب والحفا من الصواب لكونه  
حسنة عند اولي اللباب والله الموفق للصواب وحيث عبرت شيخنا  
فرادي به علامة عصر بلا نزاع واوخذ وقته بلا دفاع شيخنا به  
شهاب الملة والدين احمد بن قاسم الشافعي العبادي واباشنا شيخنا  
فرادي به واحد زمانه وعلامة اوانته سيد المحققين وسينه  
للد قهين مولانا الشريف قطب الملة والدين عيسى الصفوي الابجي  
نزول الحرم الشريف الملكي او شيخ شيخنا فرادي به محقق عصر  
وفهامه وقته مولانا شهاب الملة والدين احمد البرلسي المشهور  
بالشيخ عريقه واهه اسال ان يسهله وان يسد فيه وان ينفع به انه  
خير مسؤل واكرم ما موله وهو حسبي ونعم الوكيل وان كان ذو  
في ريب قليات مجديت مثله اوليت بفضته في جهله فان الفضل  
بيد الله يوتيه من يشا واه ذو الفضل العظيم والامول من الذكيا  
المحقق جلي الانصاف والمحققين عن وذيلتي البقي والاعتصاف اذاه  
عثر على شي زلت به القدم او طني به القلم ان يستحضر وان لكل  
حواد كبقوة وكل صار منبوه وان من صنف فقد استهدفه  
وتبين به قيمة المرو تعرفه ومن ذا الذي ترضى بها ياه كلها  
كفي المرة نبلا ان تقدم معايبه وهاتنا اشرع في المقصوده بعون  
الملك المعبوده فاقول لا كان تالف هذا الكتاب امرا ذاك اي  
واحال وشان يهتم به وكلما هو كذلك تطلب فيه البداية بالتسمية  
على ما روي في الاخبار عن سيد الاخيار عليه الصلاة والسلام  
من الملك العالم قال وحيد زمانه تقدر الله بخصرانه



ليس الله الجامع لصفات الالهية المنعوت بنفوت الربوبية اي بكل  
 اسم من اسماء الذات الاقدس المسمى منها بهذا الاسم لان نفس لا شيء من  
 غيرها مطلقا ابتدي او الف مستعينا او مابا سلاسة التبرك بقرينة  
 المقام الرحمن الرحيم اي الموصوف بكلك الانعام وما دونه او بارادة  
 ذلك وفي ايتار هذين الوصفين المعينين للبالغة في الرحمة اشان  
 لسعتها وغلبيتها على اعدادها وعدم انقطاعها رافة ورحمة به  
 للعالمين عامة وعلى المؤمنين خاصة والوجود ولوازمه من الرحمة  
 القائمة بل كل موجود مرحوم ولو في وقت العذاب اذ الكفر عن  
 الشدة رحمة وفضل بل عدم ما يجاد المعلوم للعذاب رحمة وقد تم  
 الاول ايتار المسلك التتم وهو نسبة الجليل الى الجلالة ثم نسبة  
 الحفرد فقا للوهر فادركه فوانه اسبب باسم الذات واسبق تحقفا  
 للانوار وزاد لفظ الاسم اشعارا بانه تعالى بلغ غاية الكمال في درجات  
 الجلال حيث تبرك باسمه المتعال والجللة تحفل الخبرية والاشابة  
 كن فيها اشكال ابداه استاذ شيخنا حاصله ان كانت اخبارية ور  
 ان من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون  
 الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازاني وغيره  
 وما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا مصاحبة الاسم والاستعانة به  
 من تنمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ اللهم ان يجوز مثل  
 ذلك كما قيل في نحو انظم خبرا بتكلم حصل بهذا اللفظ وذلك محل نظر  
 تام فان الخبر حكاية امرواقع والحكاية لا بد ان تكون غير المحكي بالذات  
 ولا يمكن ان يحكي الشيء عن نفسه بتعابرا اعتباري بداهة وان كانت اشان  
 ورد ان من شان الانسان يتحقق مدلوله به واصل هذه الجملة لا يكون  
 كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذهاب مما ليس بقول لا يحصل  
 بالسملة فكيف يتقدم مثلا اذبح او اسافر كسم الله بقصد الاشان فان جعلت  
 لاشان المصاحبة او الاستعانة لزم ان يكون الجملة لاشان متعلقها والاصل

غير مقصود وذلك في غاية التدور قال ولو قيل ان المعنى ابد الوافتح  
 لسم اسمي اجعله بداية الفعل على ان البالغة والجملة لاشان الجملة  
 لم يلزم شي مما مر الا انه خلاف المشهور ولا يجري حقيقة الابد نحو  
 التاليف مما يمكن ان يكون بداية له حقيقة وان امكن اجراوه في سائر  
 المواضع المتأخخة في جملة بداية انتهى بمناه قال شيخنا وحده الله تعالى  
 ومن ههنا يظهر النظر في تسوية بعضهما بين تقدم مير اوله وتقدم  
 افتح محققا بان في كل منهما سرية اذ في الاول عموم التبرك والاستعا  
 وعدم اختصاصها بالبداية وفي الثاني جعل الاسم فاختة متضمنة  
 لجميع الكتاب اخذ فاختة التي تضمنه وذلك لان هذا انما ياتي على  
 جعل البالغة والجملة وهو خلاف المشهور مع انه نفسه مع ذكره هذا  
 مشي على المشهور وان الافتتاح هنا ليس المعنى الابتدائي بل لازم  
 على الثاني الا جعل الاسم فاختة الكتاب بمعنى انه بداية له ومجرد ذلك  
 لا يقتضي كونه فاختة له بمعنى تضمنه لجميع ما فيه غاية الامر انه قد  
 يومر ذلك لمجرد اشتراك اللفظ فعلى تقدمه ان في افتح سرية  
 من هذا الوجه انما يكون على سبيل الانهزام في الجملة وذلك لا يتأو  
 عموم التبرك والاستعانة ولانه لا يطرده في جميع المواضع اذ لا يمكن  
 كون الاسم فاختة متضمنة لجميع الصفات ونحو من الافعال الالهية  
 اللهم ان جاب عن هذا بان دعوي التسوية مخصوصة بنحو التاليف  
 وان كان كلام الائمة صريحا في ايراد التقدير المذكورة الحمد اي  
 الوصف بالجميل مطلقا كما سياتي بعد اي جنس الحمد وكل فرد منه  
 مملوك او مستحق للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد  
 ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق او خوها مما يوهرا اختصاصا مستحقا  
 الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للانعام بعد الدلالة على  
 استحقاق الذات تنبيها على تحقق الاستحقاقين وقدم الحمد على  
 لفظ الله باعتبار ان المقام مقام الحمد وذلك المقام كما يقتضي الاقحام

الحمد لله الذي جعلنا من جنس الحمد على احد الان بلا حظ الخفاف دون المصطفى  
 اليه وكان قبل كل حمد او جنس الحمد على الانعام ثابت لله اذ لا انعام  
 حقيقة الا لله تعالى فينفيد وهو حقيقة نظير ما قيل في قول ابن  
 الحبيب ان من خواص الاسم الاسناد اليه اي الى الاسم واما بالحمد اللازم  
 لهذا الخبر كانه قيل حدي اللازم من هذا الخبر لاجل انعامه واما  
 تعلقه بخبر المبتدأ اعني الله مع حمل الالحى الاستغراق فلما ينبغي  
 جواز ان المسمى حينئذ ان كل حمد مملوك او مستحق لاجل انعامه  
 وقضية انحصار هذه مملوكة الحمد واستحقاقه في الانعام وليس  
 كذلك اذ غير الانعام كالات ومفاتها الذاتية يكون علة ايضا لما ذكر  
 بخلاف ما ذكر مع حمل الالحى الجنس اذ ملك جنس الحمد واستحقاقه لاجل  
 الانعام لا ينافي ملكه واستحقاقه لغيره ايضا وكذا تعلقه بمجذوف  
 على انه خبر المبتدأ اوله صلة المبتدأ مع حمل الالحى الاستغراق ايضا  
 اذ المعنى حينئذ ان كل حمد لله كانه لاجل انعامه وليس كذلك  
 اذ بعض الحمد كانه لاجل غير الانعام كالات والصفات بخلاف  
 ذلك مع حمل الالحى الجنس لا يقدم وان كانت انشائية وهو الواجب  
 على طريقة المصنف كما يعلم من كلامه الا اني لا نشأ الحمد بمضمونها  
 لا انشأ مضمونها حتى يلزم منه انشاءه جميع الحمد كما هو هو  
 فينبغي تعلق الطرف بمضمون الجملة وكانه قيل اصفاه تعالى بما لقيه  
 كل وصف جميل او جنسه او باستحقاق ذلك او الاختصاص به لاجل  
 انعامه او بالمبتدأ والمعنى حينئذ اصفاه تعالى بما لقيه كل وصف  
 جميل او جنسه لاجل انعامه او باستحقاق ذلك او الاختصاص به  
 بمعنى ان كل وصف جميل او جنس ذلك لاجل الانعام اصفاه تعالى  
 بما لقيه او استحقاقه او الاختصاص به ولا اشكال في صحة ذلك  
 وحسنه ولا كان من عادة المصنفين تزيين الخطب بالصلاة على النبي  
 صلى الله عليه وسلم تعظيما وادا البعض ما وجب وتوسلا بهما في قبول

وهو من اجل ما شاع  
يشتم منه

جنس

انما يات كذا كذا يوجب من بين اللفظين الاهتمام لفظ الحمد الدال على مفهوم  
 الحمد الحاصل في ضمن تلك الخبريات ولكن كثيرا ما يقدم اسم الله تعالى لما  
 الاهتمام الذاتي وعلى في قوله على ما تفضل به اي احسن به يقال افضل  
 عليه وتفضل بمعنى تفضيلة كانه قوله تعالى وتكبر والله على ما هداكم  
 اي لهدايته واثرها بما الى ان الحمد مازج التمجيد وتمن منها كتمن السعي  
 على الشروع في من ثمانية كليات والنها بالمد الانعام ويصح كونه اسم  
 جمع للثمة او الانعام ولم يتعرض للنعم به لقصور العبارة عن الاحاطة  
 به وليلا ينوهر اختصاصه بشي دون شي وتذهب نفس السامع كل  
 مذهب ممكن وانما حمد على الانعام اي في مقابلة لا مطلقا اي مطلقا  
 لان الاول واجب والثاني مندوب قال المصنف في حواشي جمع الجوامع  
 ان معنى كون الاول واجبا انه يقع واجبا لانه اذا انعم الله تعالى على  
 عبد بجملة يجب عليه ان يحمد الله بالحمد الذي ذكره او بلهجته المنوية  
 وعبارة الشهاب ابن حجر في شرح التمايل ليس المراد بوجوب الحمد  
 في مقابلة النعم ان من تركه لفظا ياثم بل ان من اتي به في مقابلة النعمة  
 اثنى عليه ثواب الواجب ومن اتي به في مقابلة شيء اثنى عليه  
 ثواب المندوب اما شكر النعم بمعنى امتثال او امر واجتباء  
 نواهيها فهو واجب شرعا على كل مكلف وياثم بتركه اجماعا انتهى ان  
 قيل هل لسط هذه العبارة فائدة وهل قال على ثمانية فاجواب  
 لم يقتصر على ذلك محاذلة على فائدة الاحوال ثم التفضل فان قلت  
 لم يتعلق قوله على ما تفضل الى اخره فاجواب كما قال شيخنا رحمه  
 الله تعالى في نحو الحمد لله على انعامه بان هذه الجملة ان كانت خبرية  
 فينبغي ان يكون الطرف اعني على ما تفضل به من ثمانية متعلقا اما  
 بالمبتدأ وهو الحمد والمعنى كل حمد على انعامه الذي تفضل به لاجل  
 او جنس الحمد على ما ذكره لاجله ملك او مستحق لله وهذا المعنى مما لا شبهة  
 في صحته الا انه لا فائدة في الاخبار به لانه معلوم فان ثبوت كل حمد او

الحمد وتمام المرام فانه واسطة كل كمال ولقد ثبت من صلى على في كتاب  
 له نزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي في ذلك الكتاب قال  
 والصلاة وهي من الله رحمة مقبولة بتعظيم ومن الملائكة استغفار  
 ومن غيرها تضرع ودعاء وزم بعضهم ان معناها لغة هو الله عام مطلقا  
 وهي في حقته تعالى بمعنى انه يدعو ذاته باصباح الخير الى النبي صلى  
 الله عليه وسلم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال ان الصلاة  
 من الله الرحمة اراد بهذا المعنى لان الصلاة وصفت للرحمة واما  
 في حق الملائكة فواضح لان الاستغفار ودعاء السلام اي السلامة من  
 الكفار ايض او التسليم على سيدنا اي سيد خي الامم او البشر او المخلوقات  
 وعلى كل تقدير يورثه ساداته جميع المخلوقات اجمع بين الصلاة والسلام  
 لنقل النووي عن العلماء كراهة افراد احداهما عن الاخر اي لفظا لا خطا  
 خلافا لما عزم قبله والافراد انما يتحقق ان اختلف المجلس او الكتاب  
 اي بناء على التخصيم بقي ما لو اتى باحدهما لفظا وبالاخر خطا او بهما معا  
 عظاما لم تنفي الكراهة او لا وهل الافراد مكرهه في حق بقية الانبياء  
 عليهم الصلاة والسلام او لا لان طلب الجمع بينهما انما ورد في حقه عليه  
 الصلاة والسلام دون بقية الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيه منظر  
 فليراجع وفيه استعمال السيد في غير الله تعالى وشهد له من الكتاب  
 قوله تعالى وسيد او حضور او قوله تعالى والفياسيد ها الذي التا  
 ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد آدم واخبر وقوله  
 في الحسن بن علي رضي الله عنهما ان اسني هذا السيد وقوله قوموا  
 الى سيدكم وفي المقتضي لقاضي القضاء ناصر الدين بن المنير صاحب  
 الانصاف من الكشاف رحمه الله تعالى حكاية ثلاثة اقوال في المسئلة  
 حواء اطلاقه على الله تعالى وعلى غيره واستناع اطلاقه على الله تعالى  
 حكاية عن الامام مالك رضي الله عنه واستناع اطلاقه على الله تعالى  
 تمسكا بما روي من انه صلى الله عليه وسلم قالوا له يا سيد فقال السيد

الانصاف في حق الله عليه السلام  
 كراهة افراد احداهما عن الاخر  
 اي لفظا لا خطا  
 خلافا لما عزم قبله  
 والافراد انما يتحقق  
 ان اختلف المجلس او الكتاب  
 اي بناء على التخصيم  
 بقي ما لو اتى باحدهما  
 لفظا وبالاخر خطا او بهما  
 معا عظاما لم تنفي الكراهة  
 او لا لان طلب الجمع بينهما  
 انما ورد في حقه عليه الصلاة  
 والسلام دون بقية الانبياء  
 عليهم الصلاة والسلام فيه  
 منظر فليراجع وفيه استعمال  
 السيد في غير الله تعالى  
 وشهد له من الكتاب قوله  
 تعالى وسيد او حضور او  
 قوله تعالى والفياسيد ها  
 الذي التا ومن السنة قوله  
 صلى الله عليه وسلم انا سيد  
 ولد آدم واخبر وقوله في  
 الحسن بن علي رضي الله  
 عنهما ان اسني هذا السيد  
 وقوله قوموا الى سيدكم  
 وفي المقتضي لقاضي  
 القضاء ناصر الدين بن  
 المنير صاحب الانصاف  
 من الكشاف رحمه الله  
 تعالى حكاية ثلاثة اقوال  
 في المسئلة حواء اطلاقه  
 على الله تعالى وعلى غيره  
 واستناع اطلاقه على الله  
 تعالى حكاية عن الامام  
 مالك رضي الله عنه  
 واستناع اطلاقه على الله  
 تعالى تمسكا بما روي  
 من انه صلى الله عليه  
 وسلم قالوا له يا سيد  
 فقال السيد

هو الله تعالى وقد عرفت ان الكتاب والسنة ما يدل على خلاف ذلك ونقل  
 النووي في الافكار عن الخاس انه يجوز اطلاقه على غير الله تعالى لان  
 يعرف بالك ثم قال لا يظهر حوان بالالف واللام لغیر الله تعالى والسيد  
 المتولي للسواد اي الجماعة الكثير وينسب ذلك فيقال سيد القوم  
 ولا يقال سيد الثوب وسيد الفرس ويقال ساد القوم يسودهم  
 ولما كان من شرب المتولي للجماعة الكثیر ان يكون مذهب التفسير  
 لكل من كان فاضلا في نفسه سيد قال النووي في تفسيره لا يطلق على  
 الذي يفوق قومه ويرتفع قدره عليهم وعلى الخلف الذي لا يستغفر  
 هضبه وعلى الكريم وعلى المالك محمد يدك من سيد تام مقصود بالذات ولا  
 توطية وهو بهذا المعنى في حكم الطرح لمطلقا ويجوز ان يكون عطف  
 بيان نظرا الى ان اثبات السيادة له مراعاة مقصود فيك تقديم وجمنا  
 قورنا بتدقيق اشكال وهو ان جعله بدلا يقتضي ان يكون المبدك منه  
 في حكم الطرح فيلزم ان يكون اثبات السيادة له غير مقصود اصلا مع انه  
 ليس كذلك وجوابه كما علم ان المراد بكون المبدك منه في حكم الطرح انه  
 غير مقصود بالذات اذا المقصود بالذات الصلاة والسلام على محمد صلى  
 الله عليه وسلم او عطف بيان جئ به للمدح كما جئ بالفت لذلك فثبت  
 له لتعظيمه وان العلم بفت ولا يفت به وهو على منقول من اسم مقو  
 المضعف سمي به نبينا صلى الله عليه وسلم تقا ولا بانه يكثر حمد الخلق  
 له كما روي في السير انه قيل لحسن عبد المطلب وقد سماه في سابع  
 ولاته لموت ابيه قبلها لم سميت ابنيك محمد وليس من انما قومك قال  
 رجوت ان محمد في السما والارض وقد حقق الله رجاء كما سبق في علم  
 واشتق له صلى الله عليه وسلم من الحمد اسمان احدهما يفيد المبالغة  
 في المحمودية والاخر المبالغة في الحامدية وهو احد واشتهر  
 الاول من بين الاسمين اشتها في الاثر وخص به كلمة التوحيد فانساب  
 جماله من مقام المحبوبية وذكر ابن الحاج في المدخل عن الحسن البصري

سيدنا ابلغ  
 للولاية على  
 حقيقيه في  
 السيادة  
 فليقتد به

لا سيما ان من نقل  
 عن جده انه لا يرى  
 سلسلة بيضاء  
 خضراء منه افضا  
 لها العال فانها  
 بولد جليل

والان لا يكون له  
 في الدنيا ولا في الآخرة  
 من غير الله تعالى  
 ولا من غير رسوله  
 صلى الله عليه وسلم  
 ولا من غير اهل بيته  
 الطيبين الطاهرين  
 الا انهم جميعا  
 لا يكونون له  
 في الدنيا ولا في الآخرة  
 من غير الله تعالى  
 ولا من غير رسوله  
 صلى الله عليه وسلم  
 ولا من غير اهل بيته  
 الطيبين الطاهرين  
 الا انهم جميعا



ان الله تعالى ليوقف العبد بين يديه اسمه احمد او محمد فيقول يا عبيدي  
 اما استحي وانت تقي واسمك اسم حبيبي فيكسر العبد راسه جيا وقيل  
 اللهم ان قد فعلت فيقول الله عز وجل يا جبريل خذ بيد عبيدي وادخله  
 الجنة فاني استحي ان اخذ ببالنار من اسمه اسم حبيبي الي هذا كلامه فان  
 قيل لم كان اسم محمد رسول الله اربعة احرف ولم كان مرج مرد ولم كان  
 على الترتيب والشكل الخاص فالجواب اما عن الاول وهو جعل اسمه اربعة  
 احرف فقال النبي بوري لان اسم الله تعالى اربعة احرف فجعل اسمه  
 اربعة احرف ليوافق اسم الله تعالى وقد قرن الله تعالى اسم محمد باسمه  
 تعالى في الشهادتين وقيل في قوله تعالى ورضيناك ذكرك اي لا اذكر  
 الا وتذكر معي وقال حسان في هذا المعنى واخر عليه النبوة خاتمته  
 من الله مشهود يلوح ويشهد هو ضم الاله اسم النبي الي اسمه اذا قال  
 في الحس الموذن اشهد هو شق له من اسمه لجملة من العرش محمود  
 وهذا احمد واما حروف اسمه ومعانيها فقال قوم ان معنى الميم  
 محي الكفر بالاسلام او محاسبات من اتبعه وقيل الميم من الله على  
 المؤمنين محمد صلى الله عليه وسلم دل عليه قوله تعالى لقد من الله على  
 المؤمنين وقيل الميم منذر ومبشر وقيل ملك ائمة وقيل المقام  
 محمود واما الخاء فتكسر حكمه بين الخلق بحكم الله قال الله تعالى فلا وربك  
 لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وقيل حياة ائمة به واما  
 الميم الثانية فمفزع اسلامته وقيل منادي الموحدين وقيل ملك  
 ائمة به واما الدال فهو الداعي الي الله قال الله تعالى وداعيا الي الله  
 باذنه وسراجا منيرا فهو دليلهم في الدنيا ودليلهم في الاخرى الى  
 الجنة ذكر النبي بوري واما وقوع الاحرف على الترتيب والشكل  
 الخاص فقيل لان الله تعالى خلق الخلق على صورة محمد فالميم بصورة  
 راس الانسان والحاء بمتزلة اليدين وطاء الحاك المظن وظاهرها  
 كالظهور والميم مجتمع اليمين واليسار والخرج والظفر كالرجلين وفيه شق

الله

وما حسن  
ما قال

حله

له اسم سور الرحمن ربه خلايقه عليه كان تراه له رجل وفوق الرجل  
 ظهره وحت الراس قد خلقت يداه وفي اسمه عشر خصائص  
 انه تعالى اسمه الى نفسه والثاني تخليق الخلق على صورة اسمه والثالث  
 قرن اسمه مع اسمه والرابع كتب اسمه على ساق العرش ويروي ان الله  
 تعالى لما خلق العرش اضطرب فلما كتب عليه محمد سكن وفيه تشبيه  
 على ان هذا المخلوق الاكبر لم يسكن حتى كتب اسم هذا المخلوق الاكبر  
 والخامس اشتقاق اسمه من اسمه المحمود والسادس جري سفينة  
 نوح باسمه والسادس وافق اسمه اسم الله في عدد الحروف والثامن  
 سخرت الشياطين لسلطان بذكر اسمه والتاسع تاب الله على ادم باسمه  
 قال الله تعالى فخلق ادم من ربه كلمات فتاب عليه وروي ان ادم  
 لما وادى اسم محمد مكتوبا في العرش قال اللهم اني اسالك بحق محمد ان تنو  
 علي فتاب الله عليه والعاشر كني ادم بابي محمد دون ساير اولاده  
 فكني باشرف نسبة وجهه الصلاة والسلام خبرية لفظا قصد بها انشا  
 الدعاء بالصلاة اي الرحمة والسلام اي السلام من النقايس وتجويز  
 بعضهم كونها خبرية معني ايضا لانها الدعاء فيها على حلة الجهد  
 فاسد اذا احتضرت الصلوات الصلاة اي الرحمة والسلام اي السلامة  
 من النقايس لا تضمن سوال ذلك والمطلوب امر لا يد على ما حصل  
 له في كل فان الله تعالى لا نهاية لها ففيه حذف او استعلاء الكمال في  
 الخاص بقدرته ان طلب الحاصل غير محمول بخلاف قوله بعضهم  
 انها خبرية معني والمقصود التثنا فانه صحيح لكنه بعيد وايراد الحمد  
 والصلاة والسلام بالجملة اسمية لانها تفيد الثبوت والديم والفعلية

التي فعلها مضارع وان افادت الاستمرار التجددي لا تفيد الا في  
 زمان الفعل فقط وهو الحال والاستقبال دون الماضي ويبقى وجه  
 ايراد البسمة محتملة للفعلية والاسمية قال شيخنا ويحتمل انه حمز  
 الغصود بقل منها او قصد الاختصار وحذف المطلق او مجرد

الحمد والصلاة والسلام بالجملة اسمية لانها تفيد الثبوت والديم والفعلية  
 التي فعلها مضارع وان افادت الاستمرار التجددي لا تفيد الا في زمان الفعل فقط  
 وهو الحال والاستقبال دون الماضي ويبقى وجه ايراد البسمة محتملة للفعلية  
 والاسمية قال شيخنا ويحتمل انه حمز الغصود بقل منها او قصد الاختصار  
 وحذف المطلق او مجرد

قوله والله ولم تعامل  
 الميم وقيل في هذا  
 كقوله الميم انما  
 فان الميم بها ياتي  
 الاشارة الى دور  
 كالتشابه في اللسان

الحمد والصلاة والسلام بالجملة اسمية لانها تفيد الثبوت والديم والفعلية  
 التي فعلها مضارع وان افادت الاستمرار التجددي لا تفيد الا في زمان الفعل فقط  
 وهو الحال والاستقبال دون الماضي ويبقى وجه ايراد البسمة محتملة للفعلية  
 والاسمية قال شيخنا ويحتمل انه حمز الغصود بقل منها او قصد الاختصار  
 وحذف المطلق او مجرد





هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسألة  
 من جهة النظر والاعتبار لا يخفى على من تأمل في هذه المسألة  
 من جهة النظر والاعتبار لا يخفى على من تأمل في هذه المسألة

امنافة الى الضمير كما استعمله المنصف بقوله الاولي اضافته الى الظهور  
 واسمه عند سيبويه اهل قلبت الهاهنية والهمزة الفاعلية قال هلا  
 قلبت الها ابتداء الفلان قلبها الفاعلية في موضع اخر حتى يقاس عليه  
 واما قلبها ههنا فتشابع وقلب الهاهنية للتوصل الى قلبها الفاعلية  
 اخف واستدل لذلك بتصغيره على اهيل وذلك لان التصغير  
 يرد الى اصلها وفي القاموس ان تصغير اهيل واوسيل  
 فلا دلالة في التصغير على تعيين احدهما كما هو المشهور فتأمل  
 ونظريه بعضهم ايضا بان يجوز ان يكون اهيل مصغرا اهل وقد  
 حكى الكسائي انه سمع اعرابيا فيمنها يقول اهل واهيل والواو اهل  
 ويمكن الجواب بان اجمة اللغة يقولون انه تصغير اهل ولعلهم  
 فهموا ذلك من كلام العرب بقران وهم ثقات في النقل جدا  
 وطلب تصحيح النقل من هو الفحول ليس له وجه مقبول عند  
 ارباب النقول واصحاب المقول اما تربي الفقهاء او المحدثين  
 او غيرها اذا نقل جله او جليل منهم من امام فلا اعتبار عند  
 لغة صحة النقل وطلب التصحيح ولو فتح ذلك الباب لم يبق اعتماد  
 على ما في الكتب ولا يصح القول عليهم ولا ينبغي التغير من ذلك  
 الا لوجوب معارضه والا فلا يفتك قايلا وعند الكسائي اول من  
 اليه يؤول الى كذا اذا رجع اليه بقرابة ونحوها تحركت الواو وانفتح  
 ما قبلها فقلبت الفاء واستدل بتصغيره على اويل بدليل ما حكاه  
 الكسائي فان قيل الاستدلال بالتصغير فيه دور لان المصنف فرغ  
 الكبر وقد توقف العلم باصالة ذلك الحرف في اللبر على اصالة  
 في المصنف قللت الجواب منع الدور لان توقف الفرعية على  
 ما ذكر توقف وجوده لا توقف علمه وتوقف اصالة الحرف على ما ذكر  
 توقف علمه لا توقف وجوده فلم يتحدد جهة التوقف لا يقال اختصاصه  
 باولي الخطر والشرف يمنع من تصغيره لان الاعتبار فيه الشرف

باعتبار

باعتبار الخاف اليه دون ذواتهم ولو سلم فالحقير باعتبار رايه في  
 الخطر باعتبار اخر مع ان الخطر والشرف تتفاوت مراتبه بحسب  
 الامانات وايضا فالصغير يكون للتعظيم وهو مخصوص بالامانة التي  
 المعارف الناطقة دون الثورات ودون الامانة والامانة يقال له  
 فلان ولا يقال له رجل ولا ال زمان كذا او ال موضع كذا كما قال اهل  
 زمان كذا او بلد كذا وعن الاخفش انهم قالوا ال المدينة وال الصبح  
 ومخصوص ايضا بالامانة الى من له خطية الدين او الدنيا من  
 المذكور فلا يقال ال الاسكاف والحاكك ولا ال قاطبة خلاف اهل فانه  
 ثم من ذلك وانما قيل ال فرعون لتصوره بصور الشرف او لان  
 له شرفا باعتبار الدنيا وامحابه قال الدواني جمع محب جمع صاحب  
 او جمع محب فخصف محب بمعنى صاحب وقاله في المطول كالتعشيري  
 انه جمع صاحب واورد عليه ان الجوهر يوضع جمع فاعل على افعال ولهذا  
 قال السمعاني حواشي الكشاف الحق عدم ثبوته حتى قيل ان اصحابا  
 جمع محب بالسكون اسم جمع او بالفتح فخصف صاحب ولما قيل ان يقول  
 افعالا كما يكون جمعا لفاعل كذا لا يكون جمعا لفاعل كما قال في  
 التوضيح كما شذى افعال في فعل المفتوح الفاعل الصحيح الممنوع  
 انتهى لا يقال لعل المراد انه يكون جمعا لفاعل مطلقا فتأمل  
 شذوذ هذا لا يخفى امر حوايان افعالا مما حفظ في فاعل نحو جاهل ولجها  
 فان ثبت له دليل على انه جمع محب شذوذ ذلك ولا يمكن ان  
 يكون جمع صاحب شذوذ وانما تخصيص الاول حكم فليأمل كذا قال شيخنا  
 والمراد بالخاص هنا العجائب وهو ممن اجتمع موثقا بمحمد صلى الله  
 عليه وسلم وان لم يزور ولم يطل اجتماعه بالمصطفى صلى الله عليه وسلم  
 هذا هو الصحيح من الخلاف فمع خلاف الثاني وهو صاحب العجائب  
 فانه يشترط فيه الامانة على قول نظر المعروف والفرق ان الاجماع  
 بالمصطفى صلى الله عليه وسلم يوشع من النور القلبي اصناف ما يوشع

الذي ليس محظا للصين  
 عند تبيين احوال دينه

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين

اجتماع الطويل بالصباحي وغني عن الاختيار فلا عرابي الجلف بمجرد  
ما يجمع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم مومنا ينطق بالهكمة ببركة طلعه  
صلى الله عليه وسلم واعتر من التعريف بأنه صدق علي من مات  
مرتدا كعبد الله بن خطل ولا يبي صحابيا بخلاف من مات بعد ردة  
مسلم كعبد الله بن أبي سرح قالت الجلال المحلى وحجاب بأنه كان يسي  
قبل الردة ولكن في حجة التعريف اذ لا يشترط فيه الاختيار  
عن المنافي العارض ولذلك لم يضر في تعريف المومن عن الردة  
العارض لبعض افراد قال ومن زاد من متأخري المحدثين  
كالعراقي في التعريف ومات مومنا للاحتراز عن من ذكر اذ اراد تعريف  
من يسي صحابيا بعد انقراض الصحابة والزم ان لا يسي الشخص صحابيا  
حال حياته ولا يقول بذلك احد وان كان ما اراده كبس من شأن  
التعريف انتهى وفي التعريف امور الاول انه يشمل غير المميز  
وكذا من اجتمع به طيب الصلاة والسلام ولم يعلم انه هو طيب الصلاة  
والسلام ومن اجتمع به حيث لم يشعر واحد منهما بالآخر ولم ير  
واحد منهما الاخر ومن اجتمع به وراسه رقيق كقوب وعلم به  
وخطبه اول ومن لقنه ما راع مع مروره ايضا الى غير جهة من غير  
ملك عند الوصول اليه وعلم به وخطبه اول ولوراه من كوة في  
جدار بينهما فنزل بعد اجتماعا فيه نظر نعم ان خاطبه مع رويته  
من الكوة فينبغي ان اجتماع اوجه حكمه فليراجع ذلك ويخرج من  
راه صلى الله عليه وسلم من بعد وكلامهم مصرح بأنه صحابي وقد  
تردد فيه ابن السبكي في منع الحوائج وذكرها حاصله انه لم  
يثبت انه صحابي فلا اشكال وان ثبت التزم صدق الاجتماع مع  
الروية من بعد فليتامل الثاني انه يشمل من اجتمع به مومنا من  
الجن الثالث انه يشمل من اجتمع به قبل النبوة فان قلت لا يشمل  
لخروجه بقوله مومنا وهذا غير مومن قلت هذا ممنوع اما

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين

قد

اولا فقوله بمجرد صلى الله عليه وسلم يجوز ان يتعلق بقوله اجتمع فقط لا بقوله  
مومنا ايضا واما ثانيا فالنص في التمسك بدين عيسى الصلاة والسلام  
الدين يجمع ما في التوراة الذي منه عليه الصلاة والسلام ثم اخرا زمانا  
فلزم انه مومن بمجرد صلى الله عليه وسلم الرابع انه يشمل الانبياء  
والملائكة لكن قال الكمال وغير المراد الاجتماع المتعارف لا ما وقع  
على سبيل خرق المادة فخرج الانبياء الذين اجتمعوا به ليلة الاسري  
وقبيلها والملائكة الذين لقوه تلك الليلة او غيرها انتهى لكن قد يرد  
الحض عليه السلام فان الظاهر انه اجتمع به في الارض واجتماعه به  
عادي لانه في الارض على الوجه المعتاد للبراجع شرح التعريب وغير  
السيوطي ويحرم كل ذلك كذا قال شيخنا رحمه الله تعالى واعني به  
جميع صفتيه وهو المختار وبعد ذلك منقطع عن أي بعد ما تقدم من الجملة  
والحمد لله والصلاة والسلام على من ذكر والمقصود منه تذكير  
ان الشروع غير ذاهل عنها فغير بد في التمن والتبرك والفضل  
ما سبق انشائه وما سياتي اخباره كذا اذا فاد بعضهم وهو  
تتبعه يرا قوله ونحوه والظاهر ان علي بن ابي طالب  
ما بعد ما قبلها وقد يقال الاصل اما بعد كما هو المشهور فموت  
الواو عن اما تخفيفا لدالة الفاعلها وعلي هذا المجال لتوهم الجمع  
بين الواو واما على ان الجمع بحسب التقدير غير مصرح كما صرح به  
في الامعة الرضوي لكن يشاد من كلامه ان اما انما تحذف اذا  
كان الجزاء المراد ونحوها فلا يقال زيدا فضررت فلا تغفل وحسب  
جعل السابق اشتاف فيه عطف الاخبار عليه على ما مر وجوز  
التمشيط في مثله عطف القصة على القصة بأدني جامع فليق  
واذا قد راما فتقد بين مما وان ما يكن من شي بعد ما تقدم  
الي اخر فاقم اما مقام الشرح والجملة عاملة في الطرف وهذا هـ

عليه  
الاجل

الاضافة

هـ



ما جازي سيو به بل الجهر كاي في المعنى وذكر السعد في اول شرحه  
 على التلخيص وذهب ابن الحاجب والشيخ الرمي الى ان الظرف محمول  
 الجزاء من حيث كان من شي فذهب الى اخر بعد ما قاسم ما في حين  
 الجزاء مقام الشرط ليفيد مع الاختصار انه ملزوم الحكم كائن الشرط  
 ملزوم له والزم النافية الجزاء لالة على الشرط وجوز انما لهما  
 فيما قبلها بل تغير الناف من صدر الصلة في نحو اما زيد فنطلق في هذا  
 نحن فيه على ما توهم للعرض السابق وطلبه شي السعد في موضع  
 فن حلت خطأ واعتبر من واما هذه مجردة في معنى التلخيص  
 لمجرد اللزوم فلم يجز لذكر اما معها وفي القاموس واما للتاكيد  
 كقولك اما زيد فقد اذهب اذا اراد ان لا يحال ذاهب وللقصود  
 لزوم تحقيق دخول الناف بعد ما كان المعنى لزوم وجوده بعد  
 وجود شي ما مطلقا وبعد ما معلوم ضرورة فكذا الخاوية  
 اللزوم بعد ما قريبة تامة على ان اللازم بعد ما كما لا يخفى  
 فعلى التقديرين يحصل المقصود ان تقييد الجزاء صريح  
 فافهم فان قلت مضمون الجزاء ثابت جدا ولا يحد فاما المضاف  
 يكون بعد قلنا انه قيد للاخبار والاعلام فان القيد تنطبق  
 به كما نرى عليه ابن الحاجب فكانه قال فاقول او فاعلم او البعد  
 وتسمية فافهم وفصل مستعملة لجرد النقل ولم يقصد  
 معناه وهو بعيد وفيما ذكر فوايد عزيز كذا ذكر استناد  
 شيخنا رحمه الله تعالى فان قلت ما معنى عطف القصة على  
 القصة قلت هو عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض  
 على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض اخر فيشترط فيه تناسب  
 بين الغرضين دون اتحاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا اصل  
 عظم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم الامر  
 في مواضع شتى كما قبل فيه عليه السيد في حواشي الكشف

كذا

والجامع

والجامع ان ما سبق تهييد للتصنيف وهذا بيان لما فيه التصنيف فقام  
 واعلم ان الاشارة الواقعة في اول التصانيف ان كانت بعد التاليف  
 فاما الى موجودية الخارج واما الى موجودية الذهن في الاقتصار  
 على الاول على هذا التقدير يقتصر او قصور وان كانت قبله فالي  
 الثاني فقط وفي كل منهما اشكال اما الاول فلان الاشارة الى ما في  
 الخارج لا تنقسم الا بان يراد النقوش كن النقوش لا يناسبها الاخبار  
 الواقعة بعد في قولهم هذا مختصر سمي بكذا هذه رسالة سماة  
 بكذا الا على سبيل الجواز تسمية للغير به باسم المعبر عنه مع انه ليس  
 الوجود هنا الا الشخص وليس المقصود وصف الشخص وتسميته ولا  
 وجود للنوع في الخارج واما الثاني فلان الحاضرة في الذهن حقيقة  
 ليس الا الجمل والمجمل ليس هو المشار اليه وانما المشار اليه الفصل  
 لانه هو المختص في علم كذا مثلا ولا حضور للفصل والمشار اليه يجب  
 حضوره وانجيب بوجوه اسهلها الجمل على حذف الحذف والتقدير  
 في الاول نوع هذه النقوش كذا فلا شارة الى ما في الخارج والاخبار  
 جارية على النوع كمن على سبيل الجواز تسمية للغير به باسم المعبر عنه  
 فالك شيئا قلت ومن يجوز كون سمي الكتب ونحوها هو النقوش  
 كما هو احد الاحتمالات نافي الاشارة اليها لا يسلم عدم مما سمي تلك  
 الاخبار لها ولا المجازية المذكورة كما لا يخفى وفي الثاني مفصل ههنا  
 الجمل كذا المشار اليه المجمل الحاضرة في الذهن والاخبار جارية على  
 المفصل المذكور اذا تقرر ذلك كله ظهر معنى الاشارة في قوله  
 المصنف نه كمن اي اللفاظ المعينة الدالة على تلك المعاني المخصوصة  
 او النقوش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك اللفاظ او المعاني  
 المخصوصة من حيث انها مدلوله لتلك العبارات والنقوش او  
 المركبة من الثلاثه او من اثنين منها احتمالات اجازها السيد هه  
 الجرحاني في سمي الكتب والابواب والمضبول ونحوها واخرا اولها

فقال فيه وهذا هو الظاهر انتهى وأشار بقوله مقدمة الى قلتها  
 اذ المفهوم عرفا من هذا اللفظ هو القلة ومن فوايد تعليلها التسهيل  
 على الطالب وتنشيطه فان قلت ما قايض الاشارة الى قلتها مع انها  
 معلومة بالمشاهدة قلت التزجيب في طلبها والتشبيه على السبب  
 في قلتها وهو التسهيل والتشيط والتذكير به والمقدمة بكسر الهمزة  
 ورواء من قدم اللازم معنى تقدم على الظاهر وهو ز من المتعدي  
 نظر الى انها استحقاقها الذي قدمت نفسها فقلت من الوصفية  
 الى الاسمية والثانيها النقل ومعنى كون الثاني النقل من الوصفية الى  
 الاسمية ان اللفظ اذا صار بنفسه اسما لعلية الاستعمال بعد ما كان  
 وصفا كان اسميته فرعا لوصفيته فيجعل التاعلامه للجمعية كما جعل  
 علامة في رجل علامة للشرع العلم بما على ان كثر الشيء فرع تحقق  
 اصله على سبيل الاختصار اي كايته تلك المقدمة على سبيل وصفية  
 هي اختصارها في رتبة الفاظها لا مضافة بيانيتها والبيان كذا اختصارها  
 مترادفان لغة كما في الصحاح وكذا الاصطلاح وبعضهم فرق بان الاول  
 حذف الطول وهو الطنب والثاني حذف العرض وهو التكرير  
 من بعد اخري والمعنى واحد وبعضهم فرق بغير ذلك والاختصار  
 محمود شذها قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع العلم واخصر لي  
 الكلام اختصارا وقال الخليل بن احمد يختصر الكلام ليحفظ وييسر  
 ليفهم وعلى ما اخبرنا السيد من ان مسمى الكتب هو الفاظ المعينة  
 الدالة على تلك المعاني المخصوصة في الطريقة في قوله في الكلام  
 اشكال ان الشيء لا يكون في نفسه وكذا ياتي على غير مختار السيد  
 لكن لا من هذا الوجه وهو انه من اوجه احدى في بيان الكلام  
 على البسطة والجدلة ولما كان البيان اعم من الفاظ المخصوصة  
 لمصولة بها وبغيرها فكله نظرت لها اذ العام بالنسبة للخاص والظرف  
 بالنسبة للظرف وتابها ان الفاظ المخصوصة المعينة الصادرة

من المصنف من وفرة في مطلق الفاظ التي يكون بها بيان البسطة  
 والجدلة وبيان احكامها والبراد يكون غاية كذا امر فانه المقصود  
 بالفاظ منها على ما حقق في محله فلا يضر اشتغالها على الخطبة او المراد  
 في كذا او ما يناسبه هذا او يحتمل انه اراد بالكلام النفسي وهو الحق  
 القائم بالنفس المبرع عنه بما صدقات الانسان اذ يطلق على غير ايضا  
 لفظ الكلام حتى قال الاسعدي مرع انه حقيقة فيه مجاز في اللسان وكذا  
 في جمع الجوامع واخري انه مشترك بينها ونقله الامام الرازي عن الحنفية  
 وقال المعتزلة انه حقيقة في اللسان في البسطة مصدر والجمل اذا  
 قاله لمع الله والمراد هنا كسم الله الرحمن الرحيم والجدلة مصدر هو  
 اذا قال المراد هو قول وفيلل اي قال حول ولا فوع الاباء ولا اله الا  
 قال العلامة النعمان وهذا شبه باب الخت في النسب بمعنى انهم  
 ياخذون انهم فيختصون منها لفظا واحدا ويضيفون اليه كقولهم  
 حضري وعقبتي وعقبتي شبه الي حضرموت وعبد قيس وعبد شمس  
 قال فهو غير مقس في اجزائه ان بعضهم قال في نحو سبل وغيلل  
 انها لغة مولد والمطرزي وطلب وغيرهما نقلوها ولم نقلها انها  
 مولد انتهى وقال الجوهري في الصحاح في فصل الباء من باب التام  
 قال ابن السكيت سئل الرجل اذا قال بسم الله يقال قد ائثرت من البسطة  
 اي من تكلم الله ثم قال في فصل الهاء من الباب هلل الرجل اذا قال  
 لا اله الا الله يقال قد ائثرت من البسطة اي من قول لا اله الا الله انتهى  
 وهذا موافق لما قاله ثعلب ومن معه واعلم انه لا يشترط في المشتق  
 من اقسام الجمل ان يستوي في حروفها الا تروى الى قولهم سبل وحول  
 وعا الحمد فان قلت الكلام على الجدلة مشتق على الكلام على الحمد  
 فلم مرج المصنف به قلت لبيان انه المقصود بالفاظ من الكلام على  
 الجدلة ولا يربط به ما بعده وليكن ان المراد من الكلام على الجدلة  
 الكلام على الحمد لغة وعرفا مع بيان النسبة بينه وبين غيره

منه في المتن

هذا هو الظاهر انتهى وأشار بقوله مقدمة الى قلتها

فان قلت لو قال في الكلام على البتة وعلى اليد كفي مع الاختصاص قلت  
 لكن في قوله فوايد الاجال ثم التفصيل والمدح والشكر كل من المدح  
 والشكر مخصوص لكن المدح معطوف على الحمد قولاً واحداً والشكر اما معطوف  
 عليه ايضا او على المدح على القولين المشهورين ذكرهما الشيخ ابو حيان  
 وغير لغة اتي في لغة العرب كما هو المتبادر من اطلاق اللغة وفي  
 بوجه على المتبادر بان لغة العرب هي المقصودة لبيان احكامها لا  
 الشرح يرد بها واللغة مطلقا الموضع كالجمعية القاموس واللغة  
 الفاظ يعبر بها كل قوم عن مقصودهم انتهى واما لغة العرب فهو اللفظ  
 الذي وضعه واضع لغة العرب والعرب فكل انه اسم جنس للصف  
 المعروف من اولاد اسمعيل وخطان وقال الشيخ ابن كثير الصريح  
 المشهور ان العرب كانوا قبل اسمعيل ويقال لهم العرب العاربة وهم  
 قبائل منهم عاد وثمود وخطان وجهم وغيرهم واما العرب السعوية  
 فهم ولد اسمعيل وهو اخذ العربية من جهم انتهى قاله استاد  
 شيخنا واقولك لعلهم خصوا الاسم بقسم منه قالوا العرب من ولد  
 اسمعيل ارادوا به القسم الثاني من مطلق العرب فلا منافاة بين اللفظين  
 فافهم وعبارة بعض مشايخ شيخنا والعرب خلاف الجهم سكنوا البوادي  
 او القري والاعراب سكان البوادي نظموا بالعربية ولا غيبها عموم  
 وخصوص من وجه فليس الثاني جمعا للاول انتهى قاله شيخنا رحمه  
 الله تعالى قوله خلاف الجهم ان اريد بالجهم النسب فقط توقد العموم  
 من وجه على ان يراد بسكان البوادي من يشمل في النسب وان اريد  
 في الجهم او اسم من جمعي النسب واللسان لم يتوقف على ذلك فتامه  
 وما ذكر من ان بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه في حاشية المطول  
 للفتري خلافاً فانه قاله العجمي منسوب الى العجم وهو الذي لا يفيق  
 وان كان من العرب والمراد بالعرب خلافاً وفي شرح الكشاف للقطيب  
 ان العرب سكان المدن والقري والاعراب سكان البادية والمواقع

المدح

فحيث

لكتب

كتب اللغة ان العرب هو هذا الصنف المقابل للجهم والاعراب منهم سكان  
 البادية خاصة والنسبة اليه اعرابي لانه واحد له انتهى فقوله والاعراب  
 منهم فيه بان النسبة بينهما العموم المطلق وقوله لانه واحد له يفيد انه  
 اسم جمع لا جمع وفي واضع لغة العرب خلاف والاصح منه انه الله تعالى  
 وعرفا اتي في عرف محقق العلوم العقلية كذا قاله بعض مشايخ شيخنا  
 شيخنا رحمه الله تعالى لانه بعد ان جملة الشرح يبينون هذا المعنى  
 ويبحثون عن شروطه وعن ما يتعلق به وهو عرف لغيرهم ونصب  
 لغة وهو ما نزع الخافض والاصل وعلى الحمد والشكر في اللغة والعرف  
 ويشهد لهذا انه قد يصحون بذلك بان يقولوا في اللغة والعرف  
 فكل من اوحى احد هان اسقاط الخافض من هذا او نحو ليس بقياس  
 واستعمال مثل هذا التركيب مستمر في كلام العلماء والثاني انه قد التزموا  
 في مثل هذه اللفاظ التذكير ولو كانت على اسقاط الخافض لم يثبت على  
 تعريبها الذي كان عند وجود الخافض كما بقي التعريف في قوله  
 تمرون الديار ولم تعوجوا واحله تمرون على الديار او بالديار  
 والثالث انه ليس في الكلام ما يتعلق به هذا الخافض والرابع ان سقوط  
 الخافض لا يقتضي النصب من حيث هو سقوط خافض بل من حيث ان  
 العامل الذي كان الخافض متعلقا به لازال من اللفظ ظاهر اشرع لزوال  
 ما كان يعارضه فاذا لم يكن في الكلام ما يقتضي النصب من فعل او شبه  
 لم يحجز النصب او على التمييز وهينئذ فلا يشكل الترام تنكير ولكنه  
 ممتنع من جهة ان التمييز اما تفسير لمزدكر حل زينا او تفسير للنسبة  
 كطاب زيد نفسا وهنالك يتقدم نسبة واسم مبهم وصنعا فان فصل  
 ليس كل من الحمد والشكر والمدح يحتمل اللغوي والعربي فالجواب  
 ما قاله ابن هشام ان يضاري ان اللفاظ المشتركة لا تحجب التمييز باعتبارها  
 لا تقول رايت عبنا ذهبنا على التمييز وس ذلك ان المشترك موضوع  
 للدلالة على ذات المسمى باعتبار حقيقته وانما تحجب الالباس لعدم القرينة

تصريح

اول الجمل بها واسم العدد ووزنها مما يميز لم يوضع للذات باعتبار حقيقتها  
 التي تحصل بالتمييز فانه لا يفهم من عشرين الا عشرين ان من اي معدود  
 كان فهو موضوع على الابهام فافقروا الى التميز والمشتراك انما وضع  
 لمعين ولا اشتراك انما حصل عند السامع مع بيان النسبة بينهما  
 اي خاله كونه الكلام على ما ذكره محو ببيان النسبة بين كل واحد منهما  
 وكل واحد من النسبة ولو حذف بيان لكان الكلام اخص واظهر فان قيل  
 فما وجه اثباتها فالجواب ان النسبة المذكورة حصلت في الخارج من  
 المصنف وغيره حصولا مستقرا في النفس بالتصديق فيه ثم قصد  
 بيانه بالكتابة والتلفظ وانما مصدره من بان اي ظهر فاضافته  
 للنسبة اضافة الى الفاعل ولما لم مصدره من بين اي ظهر فاضافته  
 لها اضافة للمفعول ومع ذكر اي محو بذكر قوايد اي الفاعل مرتبة  
 ترتبنا خاصا باعتبار دلالتها على معان مخصوصة في المختار جمع فائز  
 وهي لغة ما استفدت من علم او مال مشتقة من الفيد بمعنى استحدثت  
 المال او الحذر وقيل اسم فاعل من فادته اذا اصبحت فواده واصطلاحا حكم  
 ما يرتب على الفعل من المصلحة من حيث هو كذا لك سواء كان مالا حله  
 على الفعل او كذا كن مالا حله الاقدام على الفعل واعلم ان ما يرتب على الشيء  
 يسمى غاية من حيث انه طرفه ونهايته وفائز من حيث انه مترتب  
 عليه فحتمل ان اعتبارا وبعان الاختياري وغيره والقرض مالا حله  
 اقدام الفاعل على الفعل ويسمى حلة غائية وقد خالف القرض القاء  
 كما اذا اخطا في اعتقادها كذا ذكر المحقق التفارقي في حواشي  
 الأصول واما حمل الفوائد على ما تقدم من الالفاظ فحققة لغة وعرف  
 الالفاظ في نفسها فافترقا باعتبار اللغة فظاهروا باعتبار العرف  
 فلا يخلو مترتب على تصحيح حروفها واخراجها يكون حروفها  
 باعتبار ان تلك الالفاظ مدخل في حصول القافية ولا يخفى عليك  
 ان حل الفوائد على الالفاظ هو المناسب لكلام المصنف لان المذكور

حقيقة

حقيقة هو اللفظ بوجوب تاويل قوله المصنف الذي واما الفوائد فهي ان  
 الى اخره حذف مضاف اي الفاظ ان الى اخره او عبارات ان الى اخره فحذف  
 او يحل محل الذي بطريق الاستاد المجازي للعلاقة الشد بين بين  
 اللفظ والمعنى مهمة اي يهتم بها الطالب لشدة حاجته اليها وعموم  
 استناده بها والافراد والتأنيث في مهمة مع كونه مضافا لجمع سابق به  
 واعلم ان الافعال في جميع الكثرة مما لا يعقل الافراد نحو الجدوع انكرت  
 ومنكرت وفي جمع الكثرة مما لا يعقل وفي جمع العاقل مطلقا المطابقة  
 نحو الاجذاع انكرت ومنكرت والهندات انطلقن ومنطلقات اما  
 قال الرضي هي موضوعية لمعين احدهما التفصيل يحمل نحو قولك هو  
 فضلا اما زيد فففيه واما عمر وقتل واما بشر فكذا الى اخره يقصد  
 الثاني استلزام شيء لشيء اي ان ما بعد هاشي يلزمه حكم من الاحكام  
 ومن ثم قيل ان فيه معنى الشرط لان معنى الشرط ايضا استلزام شيء  
 لشيء اي استلزام الشرط للجزء والمعنى الثاني اي الاستلزام لازم لها  
 في جميع مواقعها بخلاف المعنى الاول فانه قد يتجرد عنها وقد التزم  
 بعضهم هذا المعنى ايضا فيها في جميع مواقعها فالتمزم ذكر المتعدد  
 بعد ها وحمل قوله تعالى والراحمون في العلم بعد قوله تعالى  
 فاما الذين في قلوبهم زيغ على معنى واما الراحمون وهذا وان كان  
 محتملا في هذا المقام الا ان جواز السكوت على مثل قولك اما زيد فقام  
 بدفع دعوى الترام التفصيل فيها واما بيان معنى الشرط فان قوله  
 هي حرف بمعنى ان وجب حذف شرطها لكثرة استعمالها في الكلام  
 ولكونها في اصل موضوعية للتفصيل وهو مقتضى تكررها فيؤدي  
 الى الاستعمال لهذا ايضا وايضا القرض معنوي وهو انه اذا  
 ارادوا ان يفهموا اما هو الملزوم حقيقة في قصد المتكلم مقام  
 الشرط الذي يكون هو الملزوم في جميع الكلام وتفسير ذلك ان  
 اصل اما زيد فقام اما يمكن من شيء فزيد قائم يعني ان يقع شيء في

فيها

الذي يقع قيام زيد فهذا اجزم بوقوع قيامه وقطع به لانه جعل وقوعه  
وحصوله لازما لوقوع شيء في الدنيا وما دامت الدنيا باقية فلا بد من  
حصول شيء فيها ثم لما كان الغرض من الكل من هذه الملائمة المذكورة بين  
الشرط والجزء اعلى ما بين ذلك لزوم القيام لزيد حذف الملزوم  
الذي هو الشرط أي يكن من شيء واقسم ملزوم القيام وهو زيد مقام  
ذلك الملزوم وبقي القابض المستند والخبر لان ما السببية ما بعدها  
لازم لما قبلها فحصل غرضك الكلي وهو لزوم القيام لزيد انتهى وذكر  
ابن هشام في المغني معنى آخر لها وهو التوكيد قال وقيل من  
يذكره ولما من أحسن شرحه غير الزمخشري فانه قال فأيام اصابه  
الظلم ان تعطينه فضل توكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت  
توكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب وأنه يبعد الذهاب وانت منه  
عزيمة قلت اما زيد فذا هب ولذلك قال ميبويه في تفسيره  
مها يكن من شيء فزيد ذاهب وهذا التفسير مدلول بقايد متين  
بما لا كونه تأكيدا وأنه في معنى الشرط انتهى قال السيد قال الرضي  
اذا اردت اعراب اسماء حروف المعجم الكائنة في حروف خواتم  
وان لم يكن العرب منها على ما صنعت الالف وقلبها هجاء للسالكين  
فتقول هذه باوتاد دليل تنكيرها وصفها بالكرات نحو هذه بأحسة  
ودخول اللام عليها كالباء والتاء اما زاي فهو على ثلاثة أحرف آخرها  
الباء كالواو اعرسته اوله تعربه وقبيل لغة أخرى زي نحو كذا  
ركتبها واعرستها قلت رابت زيا نحو كذا ولا يجوز الكتابة في اسماء حروف  
المعجم مع التركيب مع عاملها فلا تقول كتبت بأحسنة كما جاز في نحو  
من أو ما وليت أذا جعلت أعلاما لفظ لا بها موضوعة لتستعمل في  
الكلام المركب مع النفاذ ركن حكاية تلك الحالة في التركيب على  
اسماء حروف المعجم فانها لم توضع للاستعمال مفردة لتعليم الصبي  
ومن يجري مجراها لم توضع للاستعمال مركبة مع عاملها

البسملية

نقد

فتقد خرجت عن حالها الموضوع لها والدليل على ان المدة في نحو قولك  
هنيئاً ما زيد ولم يكن في أصل الوضع قولك في الأفراد باتاناً بلا مد انتهى  
وحاصله ان ما كان من اسماء حروف المعجم موضوعاً في حروف خواتم  
تاتاناً اذا ركب مع عامله يمد وماله يركب مع عامله لا يمد فاحفظ ذلك  
ولا تغفل وقوله فيها أي البسملية كائنة للاستعانة أي لبيان الثابت بها  
معين الفاعل في صدور الفعل والله له نحو كتبت بالقلم وبأل استعانة  
هي الدخلة على الة الفعل نحو كتبت بالقلم وفي حواش هذا المطلب في  
كلامه سبحانه وتعالى نظرو قد أدرج بن ملك في التسهيل بأن  
الاستعانة في بالسببية وقال في شرحه السببية هي الدخلة على  
صالح للاستعانة عن فاعل معد لها مجازاً نحو فخرج به من الثمرات  
فلو قصد الإخراج إلى الهالحن ولكنه مجازاً قال ومنه كتبت بالقلم  
وقطعت بالسكين والخويون يعبرون عن هذه الباء بالاستعانة  
واثرت على ذلك التعبير بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى  
الله تعالى فإن استعمال السببية فيها يجوز واستعمال الاستعانة  
فيها لا يجوز وما ذكر من ان الباء للاستعانة هو الوجه المرجوح  
من الوجهين اللذين ذكرهما صاحب الكشاف وأورد عليه ان  
الالفة تقتضي التسمية ولا يتداه فتن في التعظيم والإجلال  
ودفع بأن الفعل لما كان لا يعتد به شرعاً ما لم يصدرباسمه تعالى  
نزه اسم الله تعالى منزلة الة التي يتوقف وجود الفعل عليها  
وبعد ما بعد اسمها وحاصله أنها تشتمل على جعل الموجودات  
كأنه بمنزلة المصدر ومثله بعد من محسنات الكلام وإيضاح  
ذلك ان في الة جهتين جهة التسمية وجهة توقف نفس الفعل  
أو كماله عليها وقد لوحظا ههنا الثانية دون الأولى والمصاحبة  
والملازمة أي لبيان ان ما بعد هاهنا مدلوله العام ومطابق  
له والمراد بقرينة المقام ما كان على وجه التعبرك والمعنى متبركاً

هو حال من الباء أو متعلق  
بالفعلية

استادم

باسم بشي هذا اللفظ قال استاذ شيخنا التبرك مستفاد من المقام معني  
ان الملاسة التي هي معني الباجحولة على التبركية كما يحمل العام على الخاص  
فلا يتوجه ان التبرك لم يبعد من معاني الباء وقد يوجه بان الباموصو  
لجزيات الملاسة ومنها التبركية فحملت على بعض على معانيها بقربنة  
المقام وافكر فيه بحث لجواز ان يكون التبرك من لوازم الجزيات ودعوا  
والباموصوغة الملاسة شئ لشي واخر لا يخرج من قطع النظر عن كونها  
تبركية او لا فلا يكون التبرك بخصوصه موصوغة له والموجه لا يكفيه  
مجرد اجواز فتدبر فان قلت لا تلبس عند ابتداء التاليف باسم الله بل  
بالسمة ولا عند التاليف ايضا ان اراد به المقصود وكذا الملاسة  
عند الكل والشرب ونحوهما فلا تقع بالملاسة لاقتضاها اجتماع  
قلت قال استاذ شيخنا الملاسة او المبدأ اعرفية يكتفي فيها بعدم  
النحل الكثير وتجعل مقدمة المبدأ أو للاول دفع آخر اخر تسهيلا  
واعترض من بان السمة على تقدير يري ابتداء افضل اخبار عن الفعل  
ولا يلزم منها الا تلبس الاخبار ولا من تأخير العامل الا كون اسم الله في  
مبدأه لا ما هو المطلوب من ملاسة الفعل ووقوع الاسم في مبدأه  
والجواب ان مجرد الاخبار وان لم يبعد المطلوب الا انها في اول الفعل  
تستلزم ملاسة الفعل والاسم انما يكون في المبدأ اذا اخر العامل اذا  
قدم وهو كاف في المطلوب فتدبر ولا ينافي مبدأية الاسم فتدبر  
البا ولفظ الاسم كما ذكره سيد المحققين اذ المطلوب في المبدأية على  
وجه يدل عليها وعلى الاختصاص رد الشرك والبا وسيلة الي ذلك  
فهي من تمة المبدأية على وجه المطلوب وهو كما يكون بذكر مخصوص  
كذلك يكون بذكر ما يدل على اسمه مطلقا باضافة اسم الى الله تعالى  
ويستفاد منه التبرك بجميع اسمائه بمعونة المقام والظاهر ان  
السمة اخبار بالفعل في زمن الملاسة وفيه انه حينئذ مما تحقق  
مضمونه بسببه اذ لا تلبس بغير هذه العبارات ومن شأن الخبر ان يكون

تحقیق

حقيقته بغير الله ان يجوز ذلك كما في انك المالح بقصد الخمار والنظر  
 فيه بحال والاقرب ان يجعل لنا التيمن والتبرك بحيث يرد المشرك  
 وينفي الحصر ان الشايع انما مضمون الفعل لا متعلقاته فعلى الوجهين  
 فيه مخالفة للظاهر فليتامر ولك ان تجعل البالتعدية على تقدير ابداء  
 اي اجعل اسم الله بداية مولف فهو لنا الجعل فلا يلزم شي مما مر الا انه  
 خلاف المشهور ولا يجري حقيقة الية في التاليف مما يمكن ان تكون له  
 بداية حقيقة وان امكن اجراؤه في سائر المواضع بالمساحة في جمل  
 بداية وقد تقدم ذلك وهذا القول مختار صاحب الكشاف ووجهه  
 السيد بوجوه الاول ان بالملابسة اكثر من بالاستعانة وللاول  
 منع اكثرية فهيئات اشباهها الثاني ان التبرك باسمه تعالى يادب  
 وتظيم له بخلاف جعله الة مبتدلة غير مقصودة بذاتها وللاول  
 ان يقول ان في الة جهتين جهة التبعية وجهة توقف نفس  
 الفعل او كاله عليها وقد لوحظ ما هنا الثانية دون الاولى كما  
 تقدم الثالث ان ابتدء المشركين باسم الله المتيهم كان على وجه التنبه  
 به فينبغي ان يلاحظ ذلك في الرد عليهم وللاول المنع ايضا تجوز  
 كون مرادهم الاستعانة الرابع ان بالالمساحة ادلة على ملابسة  
 جميع آخر الفعل باسم الله تعالى من بالاستعانة وللاول منع ان  
 يقول ان بالاستعانة تدل على الاستعانة باسمه تعالى في جميع  
 آخر الفعل اذ ليس تقدير اوله كقديرا ابتدي ففيها الدلالة  
 على تلك الملابسة مع زيادة لاقا ومما الأولية الخامس ان التبرك  
 باسمه تعالى معنى مكشوف لفهمه كل احد ممن يبتدي في امور  
 والتاويل المذكور في كونه الة لا يبتدي اليه الا ينظر دقيق  
 وللاول ان يقول ان العبرع بالخواص واما العوام فكانوا امرهم  
 فالدقة من انساب الترجيح لا الرد ويرد بان ليس العبرع بالخواص  
 في امر مطلوب من كل احد حتى الخباياك والاسكانه السادس ان كون



اسم تعالى الله للفعل ليس باعتبار انه يقول اليه ببركته فقد رجع  
 بالاخوع الى التبرك وليس في اعتبار الالية زيادة مدخل في الفعل  
 ويشتمل على حمل الوجود لفوات كاله بمخرطة المعدوم ومثله  
 بعد من المحسنات متعلقة او لا كان مجرورا متعلقا ثانيا فالمتعلق  
 الاول فخلق الافضاء ذلك لان الجار اداة لافضاء معنى الفعل والمجرور  
 معمول له بواسطة الجار فكل منهما متعلق به كما ان التعلق الثاني  
 كتحريك العلولة بالعلة فلذا افرد ذكر الجار عوضا عن المجرور ههنا ومجوز  
 ان يكون تقدير الكلام مع المجرور وناسبه قوله حمل الجار والمجرور  
 والمتعارف ان معمول متعلق بكسر اللام وان العامل متعلق بفتح اللام  
 والسر في ذلك ان التعلق هو التثبوت والمقتضى بالكسر هو المعمول  
 المصطفى وبالفعل هو العامل القوي ويصح الفتح في المعمول والكسر  
 في العامل محذوف اسم او فعل وانما حذف المتعلق لثقل الاستعمال وهم  
 المعنى لا يقع في الكلام المتبادر غير اسم الله وما لا بد منه في افعال  
 المبدئية كما سياتي مقدما كان كل منهما او موحدا وذلك كقولك ابتدا  
 او ابتداي عطف على ابتداي ومدخول الكاف جزئي لما قبلها يقصد  
 بذلك توضيحه وموهنا قولك فلا يصح ان يراد به حقيقة وهي التلقا  
 اذ ليست من جزئيات ما يتعلق به الجار والمجرور ههنا فوجب حملها  
 على المفعول وابتدأ اي او ابتداي عطف بيان لاسم الله تعالى  
 ويتقدم اي المحذوف فعلا حمل الجار والمجرور نصب فان قلت  
 كيف ساء الاخبار عن الحمل بقوله نصب قلت لانه على حذف مضاف اما  
 من المبتدأ اي اعراب محله نصب ولما من الخبر اي حمل الجار والمجرور  
 حمل نصب او ذو نصب ويمكن ان يحمل الكلام على المبالغة وتزليل الاثر  
 للزوم الحمل منزلة الحمل وهذا امر سهل وان استصعبه بعض من  
 يدعي الفضل من ضعف الطلبة والتحقيق كما قاله الرضي ان الذي  
 في محله نصب هو المجرور وحده وانما على تقدير اسمها فان جعلته

منه في قوله تعالى  
 يا ايها الذين آمنوا  
 اذكروا ان الله قد خلق  
 لكم من انفسكم  
 زوجات لعلكم  
 تحققون  
 فذكر الله ان  
 الله قد خلق  
 لكم من انفسكم  
 زوجات لعلكم  
 تحققون

منه في قوله تعالى  
 يا ايها الذين آمنوا  
 اذكروا ان الله قد خلق  
 لكم من انفسكم  
 زوجات لعلكم  
 تحققون  
 فذكر الله ان  
 الله قد خلق  
 لكم من انفسكم  
 زوجات لعلكم  
 تحققون

من

من متعلقات المبتدأ اي ابتداي لاسم الله تعالى ورد عليه انه يلزم  
 حذف المصدر واقام معموله وحسب ما ياتي وعلى هذا فهو في محله  
 نصب وان جعل من متعلقات الخبر اي ابتداي كما بين لاسم الله تعالى  
 ما تقدم لان المصدر الواقع مبتدأ فيه جهتان جهة مصدرية  
 وبها يرفع الفاعل وينصب المفعول والظرف والجار والمجرور جهة  
 ابتدايية وبها يحمل في الخبر وناسبه وهو من هذه يعمل محذوف  
 كما يعمل مذكورا وعلى هذا فحمل الجار والمجرور ورفع على المشهور من  
 انه الخبر على ما سياتي ونصب على القول بانه معمول للخبر بالمتعلق  
 المحذوف وكذا رفع ايضا لنبايته عن الخبر اذ علمت ذلك كله ظهر  
 لك ما في قول المصنف وتقدم اسمها عليها ورفع على المشهور من  
 انه الخبر او نصب على القول بانه معمول للخبر من المفضل  
 وفيه ما تقدم سواء وجوبا وقضية مقابلة بقوله او نصب الى ارفع  
 انه على المشهور ليس في محله نصب قال شيخنا ويوافقه قوله السيوطي  
 وذهب الفارسي وابن جني الى ان الظرف هو الخبر حقيقة وان العامل  
 صار نسيا منسيا انتهى واقول الذي يظهر انه في محله نصب ايضا  
 بدليل ان الظرف الذي هو عدل الجار والمجرور منصوب لفظا  
 ولم يقل احدا انه غير منصوب وانما ذهب الكوفون وابنا طاهر  
 وخروف الى انه لا تقدم يرفعم اختلفوا فقال ابنا طاهر وخروف  
 الناصب لهما المبتدأ وزعم انه يرفع الخبر اذ كان عينه مخوزيد  
 اخوك وينصبه اذ كان عينه مخوزيد عندك وقال الكوفون  
 الناصب لهما معنوي وهو كونهما محالين للمبتدأ قال في المعنى  
 والمعمول على هذين القولين انتهى والذي صححه ابن هشام ان الخبر  
 متعلق الجار والمجرور والظرف وقال جماعة الصحيح انه معمول  
 المحذوف وقال اخرون الصحيح انه مجموعهما لان المقصود الاخبار  
 بوجود الشيء في الظرف الا انهم حذفوا بعضه لزوما وسما البنا في

المجهول



باسم الخبر مجازا وقد يقال الخلف لفظي لان القابل بانه المحذوف فظن لا  
 القائل الذي هو الاصل وهو مقيد بقيد لا بد من اعتبار والقابل  
 بانه المذكور نظر الى الظاهر الملقوظ به وهو محمول لاجل لا بد من  
 اعتبار والقابل بانه مجموعهما نظر الى المقصود كما قاله المصنف قال  
 وكان شيخنا ابن الهمام يجتان تبعا للرضي ولا يرد مع عدم النظر والقابل  
 عليهما اي المشهور ومقابل له لزومه حذف المصدر الذي هو انتباه  
 المقدور وابقا محموله مما شق على المشهور ومن انه الخبر وكذا اعلى  
 مقابله ايضا لما تقدم من انه على مقابل المشهور محله رفع لبناء به  
 عن الخبر وبواسطه على القول بانه محمول الخبر وليس في محل رفع  
 ايضا كما هو ظاهر كلام المصنف ولا يخفى على ذي شسكة ان محمول  
 المحمول لا يلزم ان يكون محمولا لثبوت في قولك ضربت غلام زيد  
 فان زيد افيه محمول لغلام الذي هو محمول لضرب وليس زيد  
 محمول لضرب لان الطرف والجار والمجرور علة لما تضمنه معنى  
 لا يورد كانه قال انتهي الورود لاجل ان الطرف والجار والمجرور الى  
 اخره وهو متعلق بحرف النفي على ما فهم من امالي ابن الحاجب  
 واما على المشهور من منع تعلق الجار والمجرور بحرف المضاف  
 فينتهي ان يتعدى التعلق بفعل مثبت دل عليه البناء يصلح للتقدير  
 اي انتهي ذلك لاجل ان الطرف والجار والمجرور يتوسع فيهما ولا يتوسع  
 وقوله ما لم يتوسع في غيرهما اما ان يكون قايما مقام فاعل يتوسع كما  
 يتضمنه معنى الفعل المتعدي اي يعتبر فيهما ما لم يعتبر في غيرهما  
 وذلك لان الطرف شانا ليس لغيره لا يحتاج اليه من حيث وقوعه  
 فيه زمانا او مكانا ولتخرجه من الشيء منزلة نفسه لو وقع فيه وعدم  
 انتكاه عنه واكثر المجرورات ظروف زمانية او مكانية  
 وتقدم كما قال الامام الرازي اي بنا على قول الامام الرازي  
 فالكاف بمعنى على كما هو قول الاخفش والوفيق وما مصدرية

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله رب العالمين  
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد  
 وآله الطيبين الطاهرين  
 أجمعين

و يجوز

و يجوز حمل الكاف على التشبيه وما على الموصولة مع حذف العايد والتفاد  
 بين المشبه والمشب به قد يكفي فيه الاعتبار والتفاد باعتبار ان اللفظ  
 القائم بمثل غير القائم باخر وان اتحد نوع الحروف بموجز وفيه لا ولي  
 اما الاول فانه يقيد التعظيم والاهتمام والاختصاص كما في اياك نعبد  
 واياك نستعين فان معناه كما قال ائمة التفسير خصك بالعبادة والاعتراف  
 مع ان الذوق ايضا يقتضي ذلك قال المولي سعد الدين التتاراني  
 وهذا اسقط ما ذكر ابن الحاجب من ان التقدم في قوله احد  
 واياك نعبد للاهتمام ولا دليل على كونه للخصر لان الذوق وقولك  
 ائمة التفسير دليلا عليه والاهتمام ايضا حاصل لانه لا ينافي الاختصاص  
 انتهى وكون تقدم اياك للاختصاص لا ينافي ما يقال من ان تقدم  
 المقول لرعاية الفاصلة النونية في قوله رب العالمين ما لك  
 يوم الدين على ان الطرف في محض تقدم ايضا على الفعل المقدس  
 لقادة الاختصاص فالاستدلال بوقوع تقدم في أحد النظرين  
 على تقدم في الآخر وان افتراقا في ان الاستشهاد به  
 غير مستقر قطعا وفي الاستشهاد عليه فانه هذا الافتراق  
 لا يقدح فيما هو الفرض وقادة التقدم الاختصاص بالفخري وحكم  
 الذوق ومعنى الاختصاص هنا حمل الفعل المبدى وبالسند كالتالي  
 مقصورا على التبرك باسم تعالى لا يتجاوز الى غير من الاسماء  
 قصر افراد فان الشركان كانوا يتحدون في افعالهم باسماء الممتنع  
 فيقولون باسم اللات باسم العزى وكان هذا التقدم منهم لمجرد  
 الاهتمام بالناسي من قصد التبرك والتعظيم للاختصاص اذ لم  
 يكونوا ينفون التبرك باسم الله تعالى بل كانوا يتبركون به فوجب  
 على الموحدان بقصد عبادته قطع شركة الاصنام كيلا يتوهم تحوير  
 الابتداء باسماء فيكون قصر افراد لا كما في قوله تعالى اياك نعبد  
 لانه قصر حقيقي لا مجري فيه القلب والافراد والتعيين كما تقرر في

مدل

المعقول

موضعها وايضا حضور الخاطب مانع من ذلك فتدبر قال القاضي  
 البيضاوي والضمير المستكن في الفعلين للقاري ومن معه من الحقة  
 وحاضري صلاة الجماعة اوله ولساير الموحدين ادرج عبادته في  
 تضاعف عبادته وخلق حاجته كما جتهد لعلها تقبل ببركة الله  
 وجاب اليها ولهذا اشترعت الجماعة وقدم للمفعول للتنظيم والاهتمام  
 به والدلالة على المحرم ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما  
 معناه فعندك ولا تغد غيرك وتقدم ما هو مقدم في الوجود هو  
 والتسبب على ان العابد ينبغي ان يكون نظير الى العبود اوله وبالل  
 ومنه الى العبادة لا من حيث انها عبادة صدرت عنه بل من حيث  
 انها نسبة شىء اليه ووصلة بينه وبين الحق فان العارف  
 انما يحق وصوله اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب  
 عما داه حتى انه لا يلاحظ نفسه ولا حاله من احواله الا من حيث  
 انها ملاحظة له ومقتضية اليه ولذلك فضل ما حكى الله تعالى  
 عن حبيب حين قال لا تخزن ان الله معنا على ما حكاة عن كلمه  
 حيث قال ان معي ربي سيهدين وكرر الضمير للتخصيص على  
 انه المستعان به لا غير وقد تمت العبادة على الاستعانة لتوافق  
 روس الهي ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعي  
 الى الاجابة واقول لا نسب النظم العبادة الى نفسه او هم  
 ذلك تبيحا واعتقادا منه بما يصدر عنه فحقبه واياك تستعين بقوله  
 ليدل على ان العبادة ايضا مما لا يتم ولا يستتبع له الا بمجونه منه  
 وتوفيق وقيل الواو لخال والمعنى فعندك مستعينين بك انتهي  
 فان قلت تعين الاستعانة بامور واسباب عادية فما وجه  
 المحصر في قوله تعالى واياك تستعين قلت احبب بانه اراد  
 الاستعانة في التوفيق ودفع الموانع قال القاضي البيضاوي  
 والاستعانة بطلب المعونة وهي اما ضرورية كالاعتقاد وغيب

من ورد

ضرورية وهي تحصيل ما يقص به النفل كالراحلة للقادر على المشي او قربة  
 القابل اليه فحقبه عليه فتدبر او نفى الطلب عن الضمير وان اعان به  
 او ادعي ان الطلب من الضمير راجع اليه لعدم ملاحظة الواسطة  
 بل ملاحظة العدم او اراد المحصر الاضائي وقد اشكل على كثير الجمع  
 بين المحصر في قوله تعالى واياك تستعين وبين ما في البسلة على احكام  
 كون البسلة استعانة قال استاذ شيخنا واقول الوجه الوجه  
 المستغنى عن التوجيه ان الثابت في البسلة استعانة توسل وتشفع  
 عند الله تعالى به قاله الطالب من انه بوسيلة اسماء به وحرمتها  
 ويقرب منه التشفع بانبياءه وذلك فهو في الشرع مأمور  
 به والمنفعة المنهية طلب التحصيل او التقريب او التيسير من  
 المستعان به مما لا يقدر عليه غير تعالى حقيقة فلا مجال لتوهم  
 التنازع في كلام سيد المحققين اشارة اليه فخذ ودع غير ذلك  
 الملمح للصواب ولانه تعالى مقدم ذانا لتقدمه على جميع المكنات  
 لانه قد يسمي موجد لا يبدؤ الوجوده وتوقف بعضه  
 في الاطلاق القديم عليه تعالى لعدم وروده وورد بانه ورد في  
 شتى ابن ماجه من حديث ابي هريرة والعمري في جواز الاطلاق  
 عليه سبحانه تعالى انما هو السمع فان الجمع ان اسماء تعالى توقيفية  
 بمعنى انه لا يجوز اطلاق شىء من الالفاظ مشتقة كانت او لا وان ورد  
 فعلها ومصدرها عليه سبحانه وتعالى ان ورد لا وجه القاطنة  
 بذلك الاطلاق كتاب اوسنة ولو اختلفوا في مثلها الاجماع فيقتصر على  
 ما ورد فان ورد معقبا باضافة او نحوها لم يجز ذكر الجمع فيقع  
 الذي ورد به او مقيد اشارة وغير مقيد اخرى جاز الامران وان  
 ورد معرقا مال جاز ذكره منكرا وبالعكس كما هو ظاهر لا يخادع  
 الصيغة والمصنف في القاصد على النزاع ما انصف الياري سبحانه  
 وتعالى بمعناه ولم يرد ان ولا منع به ولا يبرادفه وكان مشفرا

بالجمال من غير وهو اخلال انتهى قال شيخنا وقضية ان اذن في احد  
 المتراذين اذن في الآخر ولا غلط اطلاقه عن شي والوجه ان محله اذا قطع  
 بترافعا وكان الآخر مشعرا بالجمال من غير وهو اخلال فليتامل انتهى  
 قال في المواقف ليس الكلام في معنى كونه وجوده من خلقة اسماء الكلام  
 الموضوع في اللغات انما النزاع في الاما الماخوذة من الصفات والافعال  
 فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل النقل على اتصافه بها حاز  
 الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا  
 الحال في الافعال وقاله القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى  
 ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما  
 لما لا يليق بكماله فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة  
 قد يراد بها علم يتسفه عقلية ولفظ الفقيه لان الفقه فمعرض  
 المتكلم من كلامه وذلك مشعر سابقه الجهل ولا لفظ العاقل لان  
 العقل علم مانع عن اقدام عما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة  
 سرعة ادراك ما يراد عن منه على السامع فتكون مسوقة بالجهل ولا  
 لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ما يوجد من التجارب الى غير ذلك  
 من الاسماء التي فيها نوع اتهام لا يسوغ في حقه تعالى وقد قال  
 لا بد مع نفي ذلك الاتهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق  
 بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه من التوقيف وهو الضمان  
 الاحتياطي في الاحتراز عما يوهو باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز  
 الاكتفاء في عدم اتهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد  
 الى اذن الشرع انتهى وذهب الامام الفراء الى جواز اطلاق ما علم  
 اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجر الصفة  
 اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول المانع بخلاف  
 التسمية تصرف في الحسي ولا ولاية عليه اللاب والالك ومن بجري  
 مجراها وهو تعالى منزه عن يتصرف فيه هذا الكلام قاله

الجلال الدواني ويشكل عليه لفظ خذاي وتكثري وامثاله في سائر اللفات  
 مع شيوعها من غير تكثير التثنية ان يقال لفظ خذاي معناه جواد ينيح  
 اي الوجود بذاته وخفيف يكون مراد فالواجب الوجود كما ذكره  
 الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في اسماءه بحسب  
 سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثاله  
 فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية الواجب الوجود لذاته  
 ومعنى كون وجوده من ذاته انه ليس بايجاد موجه بل هو لازم للذات  
 لزوما لا يقبل تقدمه كسر ا لان اسم السابق سابق ولا نه ادخل  
 في التعظيم لظهور ان تقدم الاسم تعظيم للمسي وقد اعترض اولوية  
 تأخير الفعل بقوله تعالى اقرا باسم ربك حيث صرح بتقديم الفعل في  
 مقام الامر بجعل الفعل مقرونا باسمه تعالى لو كان التقديم معيذا  
 للاختصاص والاهتمام لوجب ان يواخر الفعل ويقدم باسم ربك لان  
 كلام الله تعالى احق برعاية ما يجب رعايته واحبب به بان تقدم الفعل  
 ههنا اهم كونها اول سورة نزلت في الامم فكان الامر بالقراءة اهمه  
 واعلم ان التحقيق عندهم الذي يجمع الروايات المتعارضة في ان  
 اول شيء من القران ما هو ان اول سورة نزلت بتمامها سورة الحمد  
 لله رب العالمين وان اول اية نزلت في الاطلاق اقرا باسم ربك الى  
 قوله علم الانسان ما لم يعلم وان اول اية نزلت بعد فتره الوحي اول  
 المدثر والقول بان اول سورة اقرا اول سورة نزلت فيه مسامحة ولا  
 مراده اول اية نزلت من سورة فان قيل اسم الله تعالى امر عند  
 المومن على كل حال اجيب بانه من حيث هو اسمه يتعلق به اهتمام  
 وقد يعرض بحسب المقام اهتمام اخر كما اذا قصد الاختصاص فاذا  
 اجتمع الاهتمامان قدم كما في التسمية واذا افرد الاول فان لم  
 يمار منه ما هو اولي بالاعتبار قدم ايضا والا فلا وفي قوله اقرا باسم  
 ربك عارضة الاهتمام بالقراءة فكان اولي بالاعتبار لتخصيل

المقصود من طلب اصل القراءة ولو قدم الاسم لفات الغرض الاصل واذا  
 ان المطلوب كونه مفتوحا باسم الله باسم الاصنام والمقام اب عنه واما الثاني  
 فلا صالة الفعل في العمل والملا في تقدير الاسم من زيادة الاضمار والاولي  
 تقدير المعلق خالصا كقول اولي او اكل لانه يفيد تلبس الفعل كله  
 بالتسمية على وجه التبرك او الاستعانة والعام يفيد تلبس استدا  
 الفعل بها خاصة وتيسل تقديره عما كان بداولي واستدل لذلك  
 بانه اعم فهو بالتقدير اولى ولهذا يقدّر النجاة متعلق الطرف عما  
 وبانه مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقديره اوقع  
 في المعنى واجيب عن الاول بانها انما يقدر رون في المستقر وغير  
 عاما اذ لم توجد قرينة الخصوص واما اذا وجدت فلا بد منه  
 تقديره فانك اذا قلت زيد في الفرس او من العلماء في البصر  
 كان التقدير راكب ومعدود ومقيم وعن الثاني بان معنى الابتدا  
 بها ذكرها قبل الشروع في المقصود وهو حاصل فيما اختير قبل  
 وفيه امثال للحدث فعلا فقط وفيما ذكر امثال له قولا وفلا  
 واشك ان اولي وقال بعضهم بل تقديره انما اكد ذلك لفادته الدوام  
 ان جعل من متعلقات المبتدأ واما اذا جعل من متعلقات الخبر  
 فنظر الى ان الاصل في الخبر الافراد ونسبه اي ما ذكر من اولوية  
 تقديره اسما للبهريين وهم النجاة المنسوبون للمصحة وبقا  
 لما قبله الاسلام وخزاة العرب بناها عنه بن غزوان في خلافة  
 عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وهي منج الباكسها وضما  
 ثلاث لفات حكاهن الازهر في قال النووي رحمه الله تعالى اضمين  
 الفتح وهو المشهور قال والنسب اليها يصري بكسر الباء وفتحها  
 وجهان مشهوران ولم يقولوا بالضم وان صحت البصر في اللفظ  
 كذا في تهذيب الاسماء واللغات لم يختلفوا فذهب بعضهم الى ان  
 المحذوف مبتدأ ببقية محموله وحذف هو وخبره والتقدير ايرابتداي

اولي

لم

بسم الله تعالى وفيه ما تقدم ايرادا وجوبا باوذهب بعضهم الى انه خبر  
 حذف هو ومبتداه وبقي معمول الخبر قايما مقام الخبر والتقدير ايرابتدا  
 كاي لم اسم محذوف في التقدير فاعلم الاول منصوب المحل لا غير وعلى  
 الثاني مرفوع المحل لقيامه مقام الخبر ومنصوب المحل ايضا بالمعلق  
 المحذوف ونسب الاول وهو القول بان تقدير الفعل اولى لما تقدم  
 للكوفيين وهم النجاة المنسوبون الى الكوفة وهي بلاد معروفة وبها  
 لها كوفة الجند لما اختلطت فيها خطط العرب في خلافة عثمان  
 رضي الله تعالى عنه قال ابن هشام في المغني وهو المشهور في  
 التفسير والاعراب ولم يذكر الزمخشري غيره الا انه يقدر الفعل  
 موحدا ومناسبا لما جعلت التسمية منه في تقديره بسم الله اقرا  
 بسم الله احل بسم الله ارحل ويودع الحديث باسمك ربي وضعت  
 جنبي انتهى وقوله ولم يذكر الزمخشري غيره اي غير مذهب  
 الكوفيين الا انه يقدر الفعل موحدا ليكون محموله مقدما فيفيد  
 الاختصاص وليكون عا وفي الوجود فان اسمه تعالى مقدم على  
 القراءة وتقدم مناسبا لما جعلت التسمية له لانه حرف الجر يدل على  
 انه له متعلقا وليس بمذكور ههنا فيكون محذوفا وقرينة تعيين  
 المحذوف في بسم الله هو ما يتلوه ويتحقق بعده وهو هذا القراء  
 ان الذي يتلوه في الذكر معروفا فان قيل ينبغي ان يقدر بسم  
 الله ابتداءي لان الابتدا هو منه اولى بالتقدير كما يقدر في الظاهر  
 المستقر عاما اذ لم توجد قرينة الخصوص هذا ولكن قوله  
 الزمخشري بعد ذلك فوجب ان يقصد الموحدا معنى اختصاص  
 اسم الله تعالى بالابتدا يشعر بان المقدرا ابتداءي فكانه اشار  
 الى الموحدين الى استواء الامر بين كذا في حاشية التقناراني  
 لتاسب ما هو المراد من حق الحروف المفردة من حروف هـ

مبتدأ

هذا هو المعنى الذي هو المراد باللفظ  
 في قوله تعالى انما الله تعالى  
 لا يتخذ من عندكم ديناً ولا  
 من عندكم ديناً ولا من عندكم  
 ديناً ولا من عندكم ديناً

المان في المقالة للاسم والفعل ككاف التشبيه وخوفا ان تقع لانها مبنية على  
 لا تختلف اخرها فاما اصل فيها السكون لكنه قد تغير فيها لانها تكونا كلمة  
 براسها تقع في ابتداء السكون مرفوض فيه فصار الي حركة هي اخت  
 السكون في الكلمة وهي الفتحة وان كانت الكسرة اختاله في الخرج لانها  
 كثر دورها في الالف استخفت الاخف لتعصب عنها وهو الي  
 المناسب في هذا التعليل وان كان قابلاً للنقض فلا ينبغي ان  
 ينقض لان مثل هذا التعليل كما قال بعضهم امور مستخرجة بعد الوقوع  
 فلا تقبل النقص وانما هي مجرد مناسبات لا بأس بذكرها للتدرب  
 في اوضاع الصرف والعمدة التوقيف انتهى وقال بعضهم كسر الباء  
 في السجدة تعليلها للتوصل الي الله سبحانه والتعلق باسمه بكسر الجاء  
 والخضوع وذلك العبودية فلا يتوصل لنوع من انواع المعرفة لا نوع  
 من انواع الكسر والذل كما اشار الي ذلك بعض العارفين ومعنى الله تعالى  
 عنه يقول فلو كنت في من بقطة الباء خضعة ورفعت الي ما لم تلتجئ  
 به حيث تري ان لا تري ما عديته وان الذي اعد دته غير عديته  
 والاسم معناه لعله معنى ما يلفظ له كما سماه لو فظلا او حرفاً  
 وتخصيصه ببعض هذه انواع اصطلاح النحاة كما سياتي والاسم حرفاً  
 اي في عرف النحاة معناه وتقرينه معنى ما وله اي كلمة ذات دلالة فان  
 الفعل المذكور في التواريخ لم يقصد منه الزمان المعين مجازاً مشهوراً  
 وكلمة ما محتمل الموصولية والموصوفية وجعلها موصوفة اولي لئلا  
 يلزم التمسك على الفعل لان الموصولة مع صلته بمنزلة شيء واحد  
 فكان ذكر الفعل الاول لخراج الحرف وذكر الفعل الثاني لخراج  
 الفعل والجنس لغير مذكور في الحد بخلاف ما اذا جعلت موصوفة  
 حيث يكون حينئذ كلمة ما جنساً وما بعدها فضلاً فيكون الحد تاماً  
 والمراد بالدلالة الوضعية فلا نقض بالفعل والحرف الذي عطف لا

علي

هذا هو المعنى الذي هو المراد باللفظ  
 في قوله تعالى انما الله تعالى  
 لا يتخذ من عندكم ديناً ولا  
 من عندكم ديناً ولا من عندكم  
 ديناً ولا من عندكم ديناً

على معنى غير مقترن ولربما ان يكون المعنى تمام الموضوع له فتكون  
 الدلالة مطلقة كما توهم وهو المتبادر ولا يخرج الفعل بقوله في نفسه  
 لان في الدلالة على تمام المعنى محتاج وان يكون المعنى بمعنى وضع له  
 والخرج الاسم الموضوع لتمام لانها كانه في المعنى الاسم اي يكون  
 المعنى موضوعاً له فقط او في معنى ان الواضع اعترض وحين اوضح  
 في مثل الاسماء والاقوال ايضاً كان فيه ثقل لا يخفى كما يخفى حال كونه مفرداً  
 اي لم يقصد به جزء منه جزء من المعنى بان لم يكن اللفظ او المعنى جزءاً من  
 الاستفهام وذات الله تعالى اوله لم يرد جزء اللفظ جزء المعنى بل اريد  
 المجموع من المجموع كمن ربه وعبد الله وحيوان ناطق اخلاقاً علمياً  
 شخص فقط الفصل مفرد دون غيره ومثلها على هذا التفسير  
 كلمة واسم بالنظر اليه معناه هذا اما الشهيبي في كثير من مواضع  
 للشيخ الرضي في اخذه من المنطقيين واخرج الفعل وخرج لاجل  
 ذلك الحرف المتعارف والهيئة او نحوها على بعض المعنى لان تمام  
 اللفظ بهيئته وضع لتمام المعنى بوضع واحد لكل جزء لجزء فلا يفتد  
 بحسب الوضع جزء المعنى من جزء اللفظ وقال بعض الحنفية  
 ان تلك الاعلام مركبات في اصطلاح الحنفية من النحاة فان المفرد  
 عندهم اللفظ لفظاً واحداً بحسب الحروف اذ نظروا في اللفظ من  
 حيث الحروف والبناء وكل علم مركب مشتمل على امرين لكنهما مفردات  
 في اصطلاح المنطق فان تطوع في الممان اماله والمعنى المقصود  
 او ما يحسن ان يقصد من لتمامه ان لتمامه وضع لتمام اللفظ او لا  
 وهو الخائب على معنى في نفسه المعنى ما يد على ما اي معنى  
 ينهيه منه وحين من غير احتياج في التمهيد الي ذكر متعلق له خصوصاً  
 بان لا يتوقف فهم معناه منه عليه فخرج الحرف لاحتاجه في فهم  
 معناه منه الي ذكر متعلق مخصوص لا يحذف الا نادراً حال كون ذلك  
 الواجب غير متعلق ببنية لتمامه من الموضوعة للثبات

هذا هو المعنى الذي هو المراد باللفظ  
 في قوله تعالى انما الله تعالى  
 لا يتخذ من عندكم ديناً ولا  
 من عندكم ديناً ولا من عندكم  
 ديناً ولا من عندكم ديناً



المشهور بان لا يصلح الراجع اليه ما ينصرف عنه فخرج الفعل  
 من اجزائه وخرج اسم الفاعل المستعمل في زمان لان الزمان لم  
 يحل فيه من اجزائه وخرج نحو ذواته لا يحتاج فهم معناه الى المتعلق  
 وانما وجب المتعلق لفرض آخر ولا سيما السبب لعدم توقف فهم  
 المعنى منها الى متعلق مخصوص واما الفعل فهو ال على معناه الذي  
 هو الحدث بالتضمن في نفسه اي يفهم منه من غير احتياج الى ذكر  
 شيء معين معه وذلك المعنى جزء معنى الفعل واما تمام معناه وهو  
 عند المحققين الحدث والزمان والنسبة المعينة الى فاعل معين فامر  
 يفهم منه وحين فلذا اوجبوا ذكر الفاعل المعنى فان قلت الحدث  
 التعدي يتوقف فهمه على فاعل ومفعول كما قال ابن الحاجب هـ  
 قلت قاله انا شيخنا انما له واجب ذكر شيء معين ليفهم منه  
 ذلك المعنى والحدث انما يتوقف فهمه على شيء ما يقدم به واخرج  
 عليه و شيء ما معلوم كل احد فاما اوجبوا ذكر متعلق معين ليفهم منه  
 الحدث فصح انه لا يحتاج الى ذكر متعلق لفهمه وانما اوجبوا ذكر فاعل  
 الفعل لاخذ النسبة المعينة في مفهومه فانما يحتاج الى المتعلق المخصوص  
 الغير المعلوم لاجل الحدث ولذا جوز حذف فاعل المصدر ومفعوله  
 فافهم ذلك واحفظ انتهى فان قلت يشك على ذلك قولهم الوصف  
 حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وذلك لان الزمان ليس داخل  
 في مفهوم الوصف فلا يمكن ان يكون حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال  
 لان مفهومه حنيف مطلق الحدث وما يكون مفهومه المطلق اذا استعمل  
 في فرد ذلك المطلق لا يكون مجازا لالاشان في زيد قلت اجاب  
 بعضهم بان قولهم حقيقة في الحال اي كالحقيقة لا يشك استعماله وقولهم  
 مجاز اي كالمجاز وبعضهم بان الزمان وان لم يكن داخل في المفهوم  
 لكنه قيد فيه فاذا قيد مفهومه بالزمان الحاضر كان اذا استعمل  
 في المستقبل مجازا لعدم الفايده قال استاد شيخنا وليس بشي اما الاول

هذا هو الوجه في قوله  
 فافهم ذلك واحفظ انتهى  
 فان قلت يشك على ذلك  
 قولهم الوصف حقيقة في  
 الحال مجاز في الاستقبال  
 وذلك لان الزمان ليس  
 داخل في مفهوم الوصف  
 فلا يمكن ان يكون حقيقة  
 في الحال مجازا في الاستقبال  
 لان مفهومه حنيف مطلق  
 الحدث وما يكون مفهومه  
 المطلق اذا استعمل في فرد  
 ذلك المطلق لا يكون مجازا  
 لالاشان في زيد قلت اجاب  
 بعضهم بان قولهم حقيقة  
 في الحال اي كالحقيقة لا  
 يشك استعماله وقولهم مجاز  
 اي كالمجاز وبعضهم بان  
 الزمان وان لم يكن داخل في  
 المفهوم لكنه قيد فيه فاذا  
 قيد مفهومه بالزمان الحاضر  
 كان اذا استعمل في المستقبل  
 مجازا لعدم الفايده قال  
 استاد شيخنا وليس بشي اما  
 الاول

نظرو

تظاهروا بالثاني فليعد جدا عن كلامهم قاله بل الجواب ان معنى قولهم  
 حقيقة في الحال اي في الحدث المتحقق الحاصل بالفعل وقولهم مجازا في  
 الاستقبال اي في الحدث الغير الحاصل بالفعل بل يحصل بعد ذلك  
 فاذا كان الحدث متحققا حاصلا بالفعل كان الوصف حقيقة لا لان الزمان  
 حاضر بل لان الحدث متحقق وان لزمه حضور الزمان و الفرق بين الزمن  
 المتغير في المفهوم واللازم للمفهوم واذا لم يكن الحدث حاصلا بالفعل  
 كان الوصف مجازا لا لكون الزمان مستقبلا بل لعدم تحقق الحدث وحصوله  
 بالفعل في الحال وانه اعلم ولا يورد ايضا اسم الفعل والمفعول المقترن  
 بالزمان ولا فعل المدح والمقارنة وسائر الجمل الانشائية مع انها غير  
 مقترنة بزمان لما تقدم من ان المواد المقترنة وعدمه بحسب الوضع  
 بان يدل وصفا على المقارنة او لا قد حلت الاسماء المذكورة لعدم دلالتها  
 وضما على زمان دون الافعال المذكورة لوضعها في الاصل قال استاد  
 شيخنا هذا انما يتم ان لم تكن الافعال موضوعة للجيء عن الزمان كما هو  
 مقتضى كلامهم في هذا البحث واما اذا قلنا بوضعها كما صح به الشيخ  
 الرضي وابن الحاجب في ابوابها فبقوا اشكالها فيها لعدم اقترانها في  
 الوضع الثاني وفي الاسماء المنقولة عن الفعل كشواقتها في الوضع  
 الاول فلو اعتبر وضع ما او الثاني لكان نحو عسي اسما او الاول لكان نحو  
 العلم فضلا والذي ظهر بعد التامل انه لا يبق اثار الوضع الاول في عسي  
 وانتهى اثار الاسمية لم يعتبر الوضع وجعل كجيء الاستعمال وفي شمر  
 عكسه فان قلت هل المعنى اسم مكان او مصدر ميمي او مخفف معني به  
 بالتشديد وما معناه لغة واصطلاحا قلت قال السيد في حواشي  
 شرح الشمية المعنى اما مفعول كما هو الظاهر من عني يعني اذا قصد اي  
 المقصود واما مخفف معني بالتشديد اي اسم مفعول منه اي المقصود قاله  
 استاد شيخنا شرح قوله اما مفعول اي مفعول هو اسم مكان او مصدر ميمي  
 وكلامه يحتملها تامل انتهى وفي حواشي شرح الشمية للسيد ايضا بعد كلام

هذا هو الحق  
في العلم والدين  
والفلسفة  
والنحو  
والفقه  
والشريعة  
والسياسة  
والعسكرية  
والادبية  
والفنية  
والاجتماعية  
والاقتصادية  
والعسكرية  
والادبية  
والفنية  
والاجتماعية  
والاقتصادية

قوله المعنى ما نسه فيه ان معنيين اصطلاحيان اي المعنى احمدا ما يقصده  
بالفعل من اللفظ والثاني ما يمكن ان يقصده من اللفظ انتهى فالتاسد  
شيخنا وجهها انه تعالى وهو في اللغة بمعنى القصود من عني اي قصد  
من غير اعتبار قصد من اللفظ بالفعل او القوع قاله الجاهلي معنى اخر  
يحتاج فيه الى نقل وهو المقصود من الشيء انتهى والراد بالنسبة الصيقة  
وهي هيئة تعرض لحواف الكلمة باعتبار خرافات وسكناتها وتقدير  
بعض الحروف على بعض وخرج بالتعرض بينية التعرض بوجه  
كلامه والحين وليس المراد ان الجهر وحده ذلك على تلك الازمنة  
حتى يرد انه يلزم من ذلك ان يكون تقاليب الاسماء الدالة بجوهرها بام  
دالة على ما يدل عليه وهو باطل قطعا بل المراد ان الجهر له مدخل  
في الدلالة على الزمان بخلاف الهمية فان الهمية هناك مستقلة  
بالدلالة ودلالة الفعل على الزمان بالهمية انما هو في لغة العرب واماي  
لغة الجاهلي فالدلالة على الزمان ليست بالهمية اذ قد تحقق الهمية مع  
اختلاف الزمان كقولنا امد وايد هذا والتحقيق ان تمام اللفظ  
بشيئته وضع لتمام المعنى بوضع واحد لكل جزء فلا يقيد بحسب  
الوضع جزء المعنى من جزء اللفظ والتسمية التي هي وضع الاسم  
للمعنى وقد بقي التسمية مصدر فقولهم سميت زيد اي ذكرته جعل اللفظ  
اي التسمية المشتق على شيء من الخارج المعلومة ان صدر من الانسان  
دالا اي دالة وهي كون الشيء بجماله يلزم من العلم به العلم شيء اخره  
والاول الدالة والثاني المدلول ثم الدالة ان كان لفظا فالدلالة لفظية  
كدلالة المخطوط والعقد والنصب والاشارة على ذلك المعنى الذي عين  
له وهذا معنى الوضع واختلف في جواب قول السائل هل الاسم باعتبار  
مدلوله عين المسمى والمراد بالعينية كون مدلوله عين المسمى لا مجرد  
الصدق والا لكان جميع الاسماء المجهولة عيننا وغيره وقد عرفت ما في انما  
هذه العبارة من انه لا اختلاف في الاستفهام ولا تردد ولا هو وانما الخلاف

23  
في كل واحد من العينية وعدمها فتفهما بعضا وبينها بعض فالحال المراد  
الاختلاف في جواب هذا الاستفهام كما تقدم وفيه بعد فليتأمل لفظ  
وجه او وجه وهي اي مشكلة الاختلاف المذكور مسئلة واعلم ان المسئلة  
تطلق ثمة بمعنى النسبة النامة في القضية اي الوقوع او الاللا وقوع وا  
بمعنى مجموع القضية فتوكله طويلا اي من حيث ادلتها وما يتعلق  
بها من اعتراض وجواب لا يحتملها هذه المقدمة اي لا تليق بها  
لانها مختصة والمختار انه غير عند الاطلاق من قرينة توضح اللفظ  
او المعنى وقد حررنا اي قومها وعدلها وخص العبارة وحدها بما تليق  
بالدلالة العلامة الثاني السعد التفتازاني في حاشيته عند الظاهر على قوله  
وعلم ادم الاسماء اي الالفاظ كلها حتى القصعة والقصيعة والقوة  
والنسية بان الهم على ما قال في الكشف اي اسما المسلمات قال المولي  
السعد الدين في حواشي الكشف وانما احتاج الى اعتبار هذا الحذف ليتحقق  
لمرجع ضمير عرضهم وينتظم استوفى باسمه هو ولا يجعل المحذوف  
مضافا اي مسميات الاسماء لينتظم تعليل الانباء ما لا سيما ذكر بعد  
التعلم وظاهر كلامه ان اللام عوض عن المضاف اليه كما هو مذاهب  
الكوفيين وقد تفي ذلك في قوله تعالى وان الحيم هي المادي ولم يقل  
واشتعل الرأس شيبا فوجب ان يحمل ما ذكرنا في جنات تجري من  
وتحتها الانهار وان كان ظاهرا عبارة على خلافه او يقال كل ما ذكر  
من المحتملات ليس مختارا عنده وفيما ذكرنا اشار الى الرد على من زعم  
ان الاسم هو المعنى وان عود الضمير عرضهم الى الاسماء باعتبار انها  
المسميات والمشهور فيما بين القائلين بان الاسم عين المعنى تمسكوا بقوله  
الغريفيين تشعير بدلالة القائلين بان الاسم عين المعنى تمسكوا بقوله  
والتعالى وعلم ادم الاسماء محذوف بقوله تعالى سبع اسم ربك اي ذا  
وبقوله ما تعبدون من دون الاسماء الى غير ذلك وان الاسم مسمى  
بالاسم دون الفعل والحرف فهنا الاسم والمسمى واحد والقائلين بان  
ان الاسم محذوف بعد

هذا هو الحق  
في العلم والدين  
والفلسفة  
والنحو  
والفقه  
والشريعة  
والسياسة  
والعسكرية  
والادبية  
والفنية  
والاجتماعية  
والاقتصادية  
والعسكرية  
والادبية  
والفنية  
والاجتماعية  
والاقتصادية



غير تمسكوا بقوله تعالى فله الاسم الحسن مع القطع بوجه الذات الآن ما ذكره  
من التفصيل وهو ان من الاسم ما هو نفس الشيء كقولك الله فانه يدل على  
الوجود اي الذات ومنه ما هو غير كالحالق والرازق ونحو ذلك ما يدل  
على فعل ومنه ما لا يقال هو ولا غير كالعالم والقادر وكل ما يدل على  
الصفات القديمة يشهد بان الكلام ليس في اسم بل في مدلولاته مثل  
الانسان والعريس والاسم والفعل وكذا قولهم ان اسما الله متعدد فكيف  
تكون نفس الذات فان قيل فقد ظهر ان الخلاف في الاسماء التي من جنسها  
لفظ الاسم فظاهرا في الاصوات وحروف وهي من الاعراض الزائلة  
فكيف يتصور كونها نفس مدلولاتها التي هي الاعيان والمعاني وان  
اريد بالاسم المدلول فلا خفاء انه نفس الشيء من غير ان يتصور فيه  
خلاف بل فائدة لانه بمنزلة قولك ذات الشيء ذات قلنا الاسم الواقع  
في الكلام قد يجراد به نفس لفظه كما يقال زيد معرب وضرب فعل  
ماض ومن حرف جرو وقد سجد معناه كقولنا زيد كاتب وحسين  
قائد يجراد نفس ماهية الشيء مثل الانسان نوع والحيوان جنس  
وقد سجد فرد منه مثل حافي انسان ورايت حيوانا وقد سجد  
جروها كالناطق وعارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع اختلاف واشباه  
في ان اسم الشيء نفس سمائه او غير وما اورد في بعض المواضع في ان  
الكلام في لفظ الاسم لا يبين في ذلك لانه ايضا اسم من الاسماء والتمسكات  
ايضا تدل على هذا وقد بينا ذلك في شرح المقاصد انتهى كلامه  
في الحاشية المذكورة وقال في شرح المقاصد ذكر الشيخ الاشعري ان  
اسماء الله تعالى ثلاث اقسام ما هو نفس الشيء مثل الله الدال على الوجود  
اي الذات وما هو غير كالحالق والرازق ونحو ذلك ما يدل على فعل  
وما يقال انه هو ولا غير كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات  
القديمة وقال فيه ايضا الشيخ اخذ المدلول اسم واعتبر في اسما الصفات  
المعاني المقصودة ففرع ان مدلول الحالق الحلق وهو غير الذات ومدلول

لام

العالم

العالم العالم وهو لا عين ولا غير وعبارته الاسم ان الاسم هو الشيء وقيل  
غير كما هو المتبادر لفظ النار مثلا غير ما والمراد بالاول المتعقبات  
عن الاشعري في اسم الله وعن غير مطلقا ان الاسم المدلول والشيء  
في الجامد الذات من حيث هي وفي المشتق عند الاشعري ان الذات  
باعتبار الصفة وعند غير فهم ما فالاسم في الجامد عند الاشعري  
وعنه هو الشيء فلا يفهم من اسم الله مثلا سواء وفي المشتق عند  
غير ان كان صفة فعل كالحالق ولا عين ولا غير ان كان صفة ذات  
كالعالم وعند غير هو الشيء كما في الجامد ولا يخفى ان الخلاف فيما ذكره  
الشيخ انتهى ونقول في المواقف عن الشيخ ان الاسم اي مدلوله قد  
يكون عين الشيء كقوله الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه  
وقد يكون غير كالحالق والرازق مما لا يدل على الصفات الحقيقية  
وقد يكون لا هو ولا غير كالعليم والقدير مما يدل على الصفة الحقيقية  
القائمة بذاته تعالى وانما ذكرنا ما يخفى لان التسمية عليها بوجوب النفس  
تشوقا اليها فاذا لم تذكر كان في النفس شيء من التخصيص على فوات ذلك  
وقوله وانما لم يقل بانه يدل لاسم الله اشارة الى جواب  
سؤال مفرع على سؤال اخر اما السؤال الاصل فيكون يقال  
لا يتبدل بالجملة ليس ابتداء اسم الله تعالى لان اللفظ اسم ليس شيئا منها  
اسما الله تعالى وجوابه ان ذكر اسم لا يجب ان يكون بذكر اسم خاص من  
اسماء بل يجوز ان يكون بذكر لفظ دال على اسمه وهما كذلك فان اضافه  
الاسم الى الله تعالى ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة شملت اسماء  
كلها وان كانت بمعنى الاختصاص وصفا لذاته المضاف بالكمالات  
فهو لفظ الله خاصة للاتفاق على ان ما سواه معان وصفات فظهر  
ان لا يتبدل بلفظ الاسم لا يتبدل بالاسم حقيقة واما الباء فوسيلة الى  
ذكر على وجه يؤذن بحمله مبدأ للفعل فهي من تنه ذكر على  
الوجه المقصود وعند ذلك يظهر تفريع السؤال الثاني فيقال

الاسم هو الشيء الذي لا عين ولا غير وعبارته الاسم ان الاسم هو الشيء وقيل غير كما هو المتبادر لفظ النار مثلا غير ما والمراد بالاول المتعقبات عن الاشعري في اسم الله وعن غير مطلقا ان الاسم المدلول والشيء في الجامد الذات من حيث هي وفي المشتق عند الاشعري ان الذات باعتبار الصفة وعند غير فهم ما فالاسم في الجامد عند الاشعري وعنه هو الشيء فلا يفهم من اسم الله مثلا سواء وفي المشتق عند غير ان كان صفة فعل كالحالق ولا عين ولا غير ان كان صفة ذات كالعالم وعند غير هو الشيء كما في الجامد ولا يخفى ان الخلاف فيما ذكره الشيخ انتهى ونقول في المواقف عن الشيخ ان الاسم اي مدلوله قد يكون عين الشيء كقوله الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غير كالحالق والرازق مما لا يدل على الصفات الحقيقية وقد يكون لا هو ولا غير كالعليم والقدير مما يدل على الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى وانما ذكرنا ما يخفى لان التسمية عليها بوجوب النفس تشوقا اليها فاذا لم تذكر كان في النفس شيء من التخصيص على فوات ذلك وقوله وانما لم يقل بانه يدل لاسم الله اشارة الى جواب سؤال مفرع على سؤال اخر اما السؤال الاصل فيكون يقال لا يتبدل بالجملة ليس ابتداء اسم الله تعالى لان اللفظ اسم ليس شيئا منها اسما الله تعالى وجوابه ان ذكر اسم لا يجب ان يكون بذكر اسم خاص من اسماء بل يجوز ان يكون بذكر لفظ دال على اسمه وهما كذلك فان اضافه الاسم الى الله تعالى ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة شملت اسماء كلها وان كانت بمعنى الاختصاص وصفا لذاته المضاف بالكمالات فهو لفظ الله خاصة للاتفاق على ان ما سواه معان وصفات فظهر ان لا يتبدل بلفظ الاسم لا يتبدل بالاسم حقيقة واما الباء فوسيلة الى ذكر على وجه يؤذن بحمله مبدأ للفعل فهي من تنه ذكر على الوجه المقصود وعند ذلك يظهر تفريع السؤال الثاني فيقال

الاسم هو الشيء الذي لا عين ولا غير وعبارته الاسم ان الاسم هو الشيء وقيل غير كما هو المتبادر لفظ النار مثلا غير ما والمراد بالاول المتعقبات عن الاشعري في اسم الله وعن غير مطلقا ان الاسم المدلول والشيء في الجامد الذات من حيث هي وفي المشتق عند الاشعري ان الذات باعتبار الصفة وعند غير فهم ما فالاسم في الجامد عند الاشعري وعنه هو الشيء فلا يفهم من اسم الله مثلا سواء وفي المشتق عند غير ان كان صفة فعل كالحالق ولا عين ولا غير ان كان صفة ذات كالعالم وعند غير هو الشيء كما في الجامد ولا يخفى ان الخلاف فيما ذكره الشيخ انتهى ونقول في المواقف عن الشيخ ان الاسم اي مدلوله قد يكون عين الشيء كقوله الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غير كالحالق والرازق مما لا يدل على الصفات الحقيقية وقد يكون لا هو ولا غير كالعليم والقدير مما يدل على الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى وانما ذكرنا ما يخفى لان التسمية عليها بوجوب النفس تشوقا اليها فاذا لم تذكر كان في النفس شيء من التخصيص على فوات ذلك وقوله وانما لم يقل بانه يدل لاسم الله اشارة الى جواب سؤال مفرع على سؤال اخر اما السؤال الاصل فيكون يقال لا يتبدل بالجملة ليس ابتداء اسم الله تعالى لان اللفظ اسم ليس شيئا منها اسما الله تعالى وجوابه ان ذكر اسم لا يجب ان يكون بذكر اسم خاص من اسماء بل يجوز ان يكون بذكر لفظ دال على اسمه وهما كذلك فان اضافه الاسم الى الله تعالى ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة شملت اسماء كلها وان كانت بمعنى الاختصاص وصفا لذاته المضاف بالكمالات فهو لفظ الله خاصة للاتفاق على ان ما سواه معان وصفات فظهر ان لا يتبدل بلفظ الاسم لا يتبدل بالاسم حقيقة واما الباء فوسيلة الى ذكر على وجه يؤذن بحمله مبدأ للفعل فهي من تنه ذكر على الوجه المقصود وعند ذلك يظهر تفريع السؤال الثاني فيقال

240  
الاسم هو الشيء الذي لا عين ولا غير وعبارته الاسم ان الاسم هو الشيء وقيل غير كما هو المتبادر لفظ النار مثلا غير ما والمراد بالاول المتعقبات عن الاشعري في اسم الله وعن غير مطلقا ان الاسم المدلول والشيء في الجامد الذات من حيث هي وفي المشتق عند الاشعري ان الذات باعتبار الصفة وعند غير فهم ما فالاسم في الجامد عند الاشعري وعنه هو الشيء فلا يفهم من اسم الله مثلا سواء وفي المشتق عند غير ان كان صفة فعل كالحالق ولا عين ولا غير ان كان صفة ذات كالعالم وعند غير هو الشيء كما في الجامد ولا يخفى ان الخلاف فيما ذكره الشيخ انتهى ونقول في المواقف عن الشيخ ان الاسم اي مدلوله قد يكون عين الشيء كقوله الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غير كالحالق والرازق مما لا يدل على الصفات الحقيقية وقد يكون لا هو ولا غير كالعليم والقدير مما يدل على الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى وانما ذكرنا ما يخفى لان التسمية عليها بوجوب النفس تشوقا اليها فاذا لم تذكر كان في النفس شيء من التخصيص على فوات ذلك وقوله وانما لم يقل بانه يدل لاسم الله اشارة الى جواب سؤال مفرع على سؤال اخر اما السؤال الاصل فيكون يقال لا يتبدل بالجملة ليس ابتداء اسم الله تعالى لان اللفظ اسم ليس شيئا منها اسما الله تعالى وجوابه ان ذكر اسم لا يجب ان يكون بذكر اسم خاص من اسماء بل يجوز ان يكون بذكر لفظ دال على اسمه وهما كذلك فان اضافه الاسم الى الله تعالى ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة شملت اسماء كلها وان كانت بمعنى الاختصاص وصفا لذاته المضاف بالكمالات فهو لفظ الله خاصة للاتفاق على ان ما سواه معان وصفات فظهر ان لا يتبدل بلفظ الاسم لا يتبدل بالاسم حقيقة واما الباء فوسيلة الى ذكر على وجه يؤذن بحمله مبدأ للفعل فهي من تنه ذكر على الوجه المقصود وعند ذلك يظهر تفريع السؤال الثاني فيقال

فلم قيل في الاستدلال به ولم يقل بالله الرحمن الرحيم وما قايته لفظ الام  
 وهذا قيل بالله الرحمن الرحيم وقد سمي المصنف على الجواب عن الاول  
 بقوله لا تكل كل حكم ورد على اسم فهو على مدلوله لا على ما يقرب منه  
 فهو عليه لا على مدلوله والقدرية امر بذكره بالوضع والطلاقا على  
 ما يدل بالوضع غير معهود وقد توفش في تفسير القربة المذكور  
 بان ان اريد لا بالوضع بل يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى  
 المجازي قربة على المعنى المراد ولم يعهد الخلاق القربة عليه  
 وان اريد لا بالوضع بل او لم يلزم مدهولم ان لا تكون القربة دالة  
 على شي بالتضمن والالتزام اصلا وهو ظاهر البطان فالصواب  
 ان يقال القربة الامر الدال على الشيء من غير استعمال فيه وقوله  
 كصوب من قولك صوب فعل ما من مثال المستثنى وقد سمي المص  
 ابتداء ظهور المراد وقد استعمله سواء في الاول في خصوص  
 فعل ما من حرف حر كعمل الفعل والحرف لا على الاسم والا لكذا  
 فان الاسم لا يكون فعلا وحرفا الثاني ان قولك الفعل لا يسند اليه  
 تناقض فانه قد اسند الى الفعل فيه قال استاذي نحن واخوات  
 ان اردت تحقيق المقام فاستمع واعلم ان المشهور عند النحاة ان صوب  
 ومن فيما مر اسنان مبنيان اريد بها الافعال والحروف المستعملة في  
 معناها وعلى هذا فيمكن دفعها بان المراد عدم الاسناد بحسب  
 الظاهر واللفظ وفي القضايا الثلاثة اسناد الى الاسم والمصنف  
 حقيقة بالسند ما اريد به كما ان السند اليه ظاهرا في زيد قايم لفظ  
 زيد والقايم حقيقة مدلوله والتحقيق ان المراد عدم الاسناد اليهما  
 لفظا ومعنى ان لم يعبر عنهما بغيرهما والسند اليه فيها مر لفظ الاسم  
 ومعنى الفعل والحرف بعد التعبير بالاسم والحكم بعد التعبير بعدم  
 الحكم عليه عند عدم التعبير فلا اشكال وذهب السيد المحقق قدس  
 سره الى ان لا دليل بل لا وجه لا سميت على ما فضل بل هما لفظا مفصل

وحرفا ريد بها مجرد اللفظ وغو ذلك كلام يسند اليه وما ذكره واما اسمية  
 السند او عمل الفعل وذكر متعلق الحرف فهي احوال كلمات اذا استعملت  
 في معانيها وعلى هذا فليس من فعل ما من لا نه موضوع لمعناه والمراد  
 بالخاصة ان الفعل المستعمل في معناه لا يسند اليه متوجها الى المعنى وان  
 معناه لا يسند اليه معبرا عنه بل غنطه فقط وكذا الحرف والحكم في القضايا  
 غير متوجه الى معنى الفعل والحرف فلا اشكال في ان النواحي قد ابرز  
 بفكر عميق والله ولي التوفيق الى هنا كلام استاذي نحن وذلك انه  
 اي الشأن اذا قيل ذكرت اسم زيد فليس معناه انه ذكر لفظ الاسم  
 اي اللفظ المركب من الهمزة والسين والميم لا تقر من ان كل حكم ورد على  
 اسم فهو على مدلوله الا بقربة ولا قربة هنا فلا يكون معناه انه ذكر  
 لفظ الاسم بل معناه انه ذكر لفظ زيد لا نه اي لفظ زيد مدلوله  
 اسم زيد اي اسم زيد اذ مدلوله اللفظ الدال عليه اي علي زيد وهو اي اللفظ  
 الدال عليه لفظ زيد فقط ان لم يكن له اسم غيره او هو وغيره ان كان  
 له اسم غيره فكذا ليس له ابتدى معناه ابتدى بمدلوله اسم الله  
 اي الذات الموصوف بالكمال على الكمال وهو اي مدلول اسم الله لفظ الله  
 فان اضافة اسم الى الله تعالى ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة شمل اسماء  
 كلها وعلى هذا فقولوه وهو لفظ الله اي مثلا وكذا قوله فكان قال بالله  
 اي مثلا ابتدى فلا ينافي ما سياتي من قوله واشعارا بالنعيم وان  
 كانت اضافة اسم الى الله تعالى بمعنى الاختصاص وصفا لذاته المصنف  
 بالكمالات فهو لفظ الله خاصة لا اتفاق على ان ما سواه معان وصفا  
 من على الجواب عن الثاني بقوله وانما لم يات به بخوار من ايهام القسم  
 فان قوله بالله كذا يحتملها فاذا قال باسم الله تعين التمين والتبرك لان  
 اليمين يكون بالله تعالى لا باسمه الذي هو لفظ وفيه تصريح بعدم صحة  
 القسم بالاسماء وقد يشغل بجهة القسم بالقولان والصحف فان وجه بدلالة  
 على الذات او الصفة فالاسماء كذلك فان ارفعي نقل عن بعض الحنفية

اي اسم زيد

فيما لو قال له باسم الله انه يمين ثم قال ولك ان تقول اذا قلنا الاسم هو المسمى  
 فالخلف باسم تعالى وكذا ان جعل الاسم صيغة وان اراد بالاسم التسمية  
 لم يكن يمينا انتهى وفي شرح المقاصد ان احكامنا المنطوقين يوسدون  
 بالتسمية اللفظ وقوله تحرزا مفعولا لما تضمنه معنى لم يات به  
 كما انه ترك الاتيان للتحرز من ايها القسم ولو لم يولد الفعل المعنى  
 وهو لم يات بالمثبت على ما ذكره لان المعنى ان الاتيان به لم يكن للتحرز  
 وما بعده بل لما رآه وهذا مبني على اصل ذكره الشيخ في دلائل الاحراز  
 وهو ان حكم النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد على وجه ما ان يتوجه الي  
 ذلك التقييد وان يقع له خصوصية مثلا اذا قيل لم يأتك القوم اجمعون  
 كان وهذا اما لا سبيل الى الشك فيه ولا شك ان المطلوب هنا تقييد النفي  
 بالنفي القيد وانما اوله بالفعل المحض لان معنى عرف النفي لا يصلح لان التقييد  
 يقيد بشي تضمنه ملاحظة المقيد من حيث كونه موصوفا بتقدير هذا  
 القيد وقد صرح المولي سعد الدين في بحث الاستعارة التبعية بان الحروف  
 لا تصلح للموصوفية بل جميع ايمة النور والبيان صرحوا بذلك على ان مجرد  
 حرف النفي لا يعمل في المفعول له ولا في الطرف عند الجمهور من النحاة  
 الا اذا اوله بالفعل صرح به ابن هشام وخصيلا لنكتة من النكت  
 كالنقطة من النقط ونكت الكلام اسرار وطائفة لحصولها بالفكر  
 التي لا يخلو صاحبها عن نكت في الارض بنحو الاصبع والقضيب بل حصولها  
 بالحالة الفكرية الشبيهة بالنكت وهو ان يضرب الارض بقضيب يوشح  
 فيها فكانه يقتصر الى تاثر النفس من الفكر او تاثر النفس منه لثقة  
 القبول والتمكين الاجمال في الاسم لا حتمه اسم عن غير تعالى التفصيل في  
 اضافته الى الله تعالى انه يتفصل ويتعين بها ان المراد اسم تعالى  
 ويجعل ان المراد ان الاجمال في لفظ الاسم اذ لا تعرض فيه لخصوص شي  
 من اسمائه والتفصيل في التصريح بقوله الله الرحمن الرحيم اذ فيه التعرض  
 لهذه الاسماء الثلاثة وهو تفصيل لبعض المراد بالاسم لكتنه اقتضت

نفي الاجتماع

الضم

التصريح بهذا البعض ومن نكتة الاجمال والتفصيل ان يري المنطق المعنى في صيغ  
 مختلفتين احدها مبهمه والاخرى موضحة وعلما ان خبر من علم واحد  
 تمكن المعنى في النفس ففضل تمكن لما جيل الله النفوس عليه من ان الشي اذا  
 ذكر معها ثم بين كان او وقع عندها ومنها تكمل لغة العلم بالمعنى لا المعنى  
 من ان ينيل الشي بعد الشوق والطلب والذواشعار اي اعلاما بالنعيم لكون  
 التبرك على تقدير بوان تكون الباء للمصاحبة والاستعانة على تقدير كبر  
 ان تكون للاستعانة بجميع اسمائه اي ما يطلق عليه والتحقيق ان  
 التعريف الاماني يمكن حمله على معاني التعريف بالاسم فيوزان ميراد  
 جنس الاسماء او جميع افرادها ويندرج فيها اسم الصفات وحملته تعالى  
 حاله للتعظيم والتميز اي عما يليق به علو الكبرياء وهي نص في ان ضمير  
 اسماءه الى الله كما هو مقتضى السياق وسوابق الضاير والاسم عند البصير  
 من الاسماء اللاحد عشر على ما في المفصل وهي ابن وابنة واثنان واثنان  
 وامر وامرأة واسيت وام اسم الله التي حذفت الحازما وهي الواو  
 السين كان اصل اسم سموبكس الميم ومنها وسكون الميم واصل ابن بنو هكذا  
 حذفت كثر الاستعمال وحذف الاعجاز بالحذف كونه محل التفسير  
 ثم لم تحذف او ايلها تقاديا عن زيادة اللاحف بل حذفت حركاتها وبيت  
 او ايلها على السكون تحقيرا واستعمالا وان كان يعتبر تحرك او ايلها  
 تقدير او قيا ساولهذا تراهم يقولون اصل اسم سمو واصل ابن سمو  
 وهكذا او دخل عليها مبتداهم من الوصل فان فصل ما فادع تسكين  
 الاول حتى يحتاج الى زيادة همزة الوصل في ابتداء الكلام فالجواب  
 حصول الحقة في اثنا التركيب بحذف الهمزة مع سهولة الاعداد  
 واما خصوصية الهمزة فليست بغونها وكونها اقمى الخارج منها  
 سيكون الاول مشتق اي ما خوذ من اسم سمو بضم السين والميم  
 باعتبار جعله اسما لما ذكره اي روعي في جعله اسما لذلك النسبة  
 ولما كان مجرد التوافق في التركيب غير كاف في الاشتقاق بل لا بد معه

لا

وتشده به الواو

من التماس في المعنى قال وهو اي الهمز العلوي منه اي الهمز الذي على اسم  
 في علمه واصله عند هر كما تقدم سموه السين وكسرها وسكون الهم  
 حذفت الواو اشتقا لهما تعاقب الحركات الاعرابية عليها ونقل سكون  
 الهم الى السين لتعاقب تلك الحركات عليها واي يضمن الوصل ويشهد  
 لما قاله البصريون تصغير للاسم على اسماء واسماي وهو جمع اسماء صح  
 به الامام القزطبي وسمي وسميت ولو كان اصله وسماء كما ذكر الكوفيون  
 لكان جمعا واسما واسما وتصغير وشيئا والفعل منه وسميت  
 ويشهد لهما ايضا سمي كهدى لقول العرب ما سمي قال والله  
 اسمك سمي مباركا اشرن الله به اشراركا واشتقاقه عند الكوفيين  
 من الوسم **والتصغير** لتوافقهما في التركيب وتناسب المعنى  
 وهو العلامة لانه **علا** لا يذكر هذا المذهب كالاول  
 بالاستقلال اشارة الى ضعفه قاله ابن معطي الفيتي واشتق الاسم من  
 سما البصريون واشتق من وسم الكوفيون كوالذهب التقدم الجلي  
 دليله الاسماء والسمي فان قلنا الراجح عند الكوفيين اشتقاق المص  
 والصفات من التقليل فكيف قاله المصنف ان الاسم مشتق من الوسم  
 قلنا يمكن الجواب بتقدير مضاف اي من فعل الوسم واصله  
 عند هر وسم بفتح الواو حذفت الواو وعوض عنها همزة الوصل  
 ولهذا السبب فالوزن قبل التغيير فعل بفتح الفاء وبعد اعل فالخذف  
 الفاء اما عند البصريين فوزنه قبل التغيير بفعل وبعد افع فالخذف  
 اللام وقيل لا حذف ولا تعويض وانما ابدل من الواو همزة كالمع  
 ولو شارح ثم كثر استعماله فغوليت همزة معاملة همزة الوصل  
 فالوزن بعد الابدال فعل وايد مذهبهم بقلة الاعلال بالنسبة  
 لمذهب البصريين وذلك لان اعلاله على مذهب البصريين مجز  
 اللام واسكان السين لبناني التعويض عن اللام بفتح الوصل  
 وعلى مذهب الكوفيين لا حاجة الى الاسكان لسكون السين واعتذر

من التصريف السابق بان فيه قلبا مكنا والاصل او ساء واواسم وووسم  
 ووسمت ورد بان الهمزة لم تقعد داخلية على ما حذف صدره في كلام  
 فار تكاب كثر الاعلال اعود من ارتكاب التصغير الى عدم التصغير  
 ولا يسرد النقص باشاح في وشاح واعا في وعلا في المراد بالهمزة ه  
 همزة الوصل والهمزة فيما ذكر من صور النقص همزة القطع فلا اشكال  
 واجيب عن قول الكوفيين ان فيه قلبا مكنا بان فيه خفاء للاصل  
 ومع بعد غير مطروقة في انواع تصاريه الكلام بل لا توجد كلمة خرفت  
 الاصل فيها وفي جميعها وتصغيرها وسائر تصاريه فيها كيف وشان الجمع  
 والتصغير رد الشيء الى اصله فان قلنا هل لهذا الخلاف فابعد  
 قلنا قال الامام القزطبي من قال ان الاسم مشتق من العلوي يقتل  
 لم يزل الله تعالى موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجوده وعند  
 فتايمه لا تأثير لهما في اسماء وصفاته وهذا قول اهل السنة  
 ومن قال الاسم مشتق من التسمية يقول ان الله تعالى في الازل بلا اسم  
 ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له اسما وصفات فلما افناهم بقي بلا اسم  
 ولا صفات وهو قول المعتزلة قال العلامة السمين وهذا اشتد خطا  
 من قوله جلل القرآن واجت كل منهما اي البصريين والكوفيين  
 على مدعاه بما يطول ذكره وانما ذكرناه نحن لان التسمية عليه  
 يوجب للنفس تشوقا اليه فاذا لم يذكر كان في النفس شي من التحسني  
 فوات ذلك وفيه اي الاسم سبع لغات جمع لغة وتقدم معناها  
 واسلمها لني اولفوا والها عوض وجمع ايضا على لما مثل برق وبر  
 اسم مضم التسمية وكسرها والمراد يكون الحرف معنوما  
 من الف عند النطق به وعلى هذا القياس في الكسور والمفتوح والمطبق  
 والستمل فاسناد المشتق فيها الى ضمير الحرف اسناد مجازي من  
 اسناد معنى الفعل الى ظرفه المجازي كلما استه اياه واعلم ان الحركة  
 والسكون بالمعنى المشهور مختصان بالاجسام وان المراد بحركة الحرف

عن

البدوي

واصلهم شمس فقلت  
العلو والكفا  
لشجركم وانفتاح  
ما قبلهم

كفتي

ثلاث في السين  
مع القص الضم  
والفتح والكسر

كونه بحيث يمكن ان يتلفظ بعد واحد من المدات الثلاث وبسكونه  
كونه بحيث لا يمكن فيه ذلك وسم بعض السنين وكسبهم هذا  
يعني ان منهم من لم يزد الهمزة في الابتداء واستغنى بغيرك الساكن  
في الابتداء وجعل الهمزة تاء بعد الحركه فيه ايضا كما في قوله باسم الذي  
في كل سورة ثم واذا ثبت التحريك في الارجح مع الاستغناء عنه  
كان في الابتداء اولي حركه تارة بالكسر لانه الاصل في تحريك الساكن وانه  
حركة الاصل الذي هو سمو بكسر السين وسكون الميم واخري بالضم  
جبر النقصان لانه وانه ايضا حركة اصله الذي هو سمو بكسر السين  
وسمما بعض السين كهدى بدليل قول بعضهم ما ساك اي ما ساكن وجه  
الدلالة منه انه اثبت الالف مع الاضافة فاذا دانه مقصور قاله  
ابن هشام الانصاري واما قوله وانه اسمك سما مباركا فلا دليل  
فيه لانه منصوب ممنون فحمل ان الاصل سم اي من غير قصر ثم دخل  
عليه الناصب اي وهو اسمك ففتح كما تقول في يد رابت يربذا انهم  
وسمما بكسر السين كرضي وسما بفتح السين وقيل اي وقال بعضهم  
بل لثلاثة عشر ثلاث في الهمزة الغم والفتح والكسر وثلاث في  
السين مع النقص الضم والفتح والكسر وواحدة في المد وهي اسم  
وسم وسما بثلاث اولها ففتح ثبع والما شق سما بالفتح  
للسين والمد وبعضهم ذكر بدل سما بالفتح والمد سمة بوزن قصاة  
وقد نظرها بعضهم في قوله • اللام لثلاث عشر اسم سمى سم •  
بثلاث اولها سمة بذ الحكة • وقوله وحذفت الالف اي  
الف اسم وهي الهمزة وعبر عنها بالالف لان الهمزة اذا كانت اولها  
تجاء صوت الالف ويقال لها الف قاله في الصحاح الالف على ضربين  
لينية وهي حركة فاللينية تسمى الف والمخزكة تسمى همزة من لم اسم خطأ  
اي حذف خطها وهي صورتها التي تكتب بها بخط منصوب على  
التمييز وفايدك اي اثاره في التمييز لا تخفي على من له تمييز وعلة

الحذف

وهذا هو الأصل  
في حذف الالف

الحذف كما سياتي كثرة الاستعمال وهي باعثة على التخفيف هالك كون  
حكا وما في قوله كاحذفت مصدرية لفظة اي مثل حذف لفظها فهو  
تخفيف كما هو جواب عما يقال من قواعدهم ان وضع الخط على حكم الابتداء  
دون الارجح فكان يجب ان تكتب الالف ههنا لتبوت ههنا في الابتداء  
كما كتبت في باسم ربك وتفسير الجواب ان الاصل ذلك ولكنه نظف  
ههنا للثقة استعمالها العارضة بحسب اللفظ والمط وهي باعثة  
على التخفيف من اي وجه كانت ومع ذلك لم يترك الاصل بالكلية  
بل طولت البكاياني عومنا عنها ودليلا عليها قاله الفراء وحذفها  
مختص باسم الله وبالباء فلا تحذف في غيرهما ربك ولا مع غير الباء  
كما في ليس ام كام الله وقال الاخفش لا يختص ذلك باسم الله بل يجوز  
في غير كسر الرحمن ولبعض الخلق انتهى وعلى مذهب الفراء حري  
الناس ولا خلاف في ثبوتها مع غير اسماءه تعالى واحق بها في  
الحذف المذكور لسم الله مجراها من قوله تعالى وقال اركبوا فيها  
لسم الله مجراها ومرساها اي لسم الله اجراؤها وارساؤها لا يوجب  
الرياح وبالمساة كما يتوهم اهل العرف والاراج حمل لسم الله خيرا  
لمجراها وان تزج عند البيضاوي جعله متعلقا باركبوها حيث جعله  
اولا حالا من الواو اي اركبوها فيها ضمن او قايدين لسم الله وقت  
اجراها وارساها او مكانها على ان الجري والتمشي للوقت او المكان  
او المصدر والمضاف محذوف كقولهم انيك حقوق النخ وانصا  
ما قدر حاله قال او جملة من مبتدأ وخبر انتهى فان قلت  
اذا كان الجار والمجرور حال من المصير في اركبوها يكون العامل فيه  
اركبوها لان العامل في الحال هو العامل في ذينها مع نص بعضهم بان  
اللفظ يقع حالا وخبرا ولا صفة قلت اطلاق الحال على نفس  
الجار والمجرور فيه مسيئة من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء او من  
قبيل اطلاق اسم المتعلق على المتعلق لان الحال في الحقيقة متعلقة

بها

معدا متعلقة فقط وانه من سليمان وانه لم يسم الله الرحمن الرحيم  
 قال شيخنا رحمه الله تعالى هلا قيل لم يسم الله في نفسها ثم من ان تكون في القر  
 كشيخ الاستمالة فيستغني عن الحاق وان لم يكن في القس وان  
 وهو في اللغة مصدر بمعنى الجمع يقال قرات قرأتا أي جمعة وجمع  
 القراءة يقال قرات الكتاب قراءة وقراءات نقل الى هذا المجموع المقرو  
 المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام المنقول عنه تواترا فقام بين  
 اللفتين وهو المراد هنا وقد يطلق على القدر المشترك بين وبين  
 بعض اجزائه الذي له نوع اختصاص به الامعة وبغيره من كلام  
 ابن الحاجب في شرح الكافية ان انتصاب مرق في مثل قولنا ضربت  
 مرق يجوز ان يكون على الظرف ويجوز ان يكون على المفعول المطلق  
 وانما الحقايق التي هي لها صورة ، ، ، ، من حيث حقوق الجملة  
 الشريفة بها فان قلت المشابهة المذكورة يجوز حملها على حذف  
 لا على ثبوتها ليست هي السبب في الحذف حتى يترتب على ثبوتها  
 فيها الحذف لان شرط الجامع ان يكون هو سبب الحكم فقلت ههنا  
 انها ليست سبب الحذف الا انه يقع الحاق بسببها على طريق  
 قياس الشبه فان قلت فلم حذف الالف في اسم من ليس الله  
 واتى بالفاء فيها ليوكد التشبيه على تفريع السؤال عما سبق هو لتفصيل  
 حذفها من لسم الله بكون استعمالها دون الف الله والوجه مع  
 اسما اي الالف في الجمع ههنا وصل رسمت ههنا وصل لانها  
 يتوصل بها الى النطق بالساكن وبسببها الخلط لسان لذلك ولو  
 قال بذلك مع انها في الجمع ههنا وصل مع كثرة الاستعمال في الجمع  
 لكان اظهر من ذلك هو علة الحذف كما تقدم ومعنى دون الاصل  
 ادني مكان من الشيء يقال هذا دون ذاك اذا كان احط منه قليلا  
 ثم استعيرت للتفاوت في الاحوال والرب فقيل زيد دون  
 عمرو في الشرف ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجا وزهد وتخلي حكم الي

الشبه

لم

حكم قلنا احطان لا يقاسان اي لا يحج بان على القياس المقرر في علم الخط  
 خط المصحف لا نه سنة تسع وكم من اشيا خارجة عن قياس الخط المصحف  
 فعمل عليه من الوصل والزيادة والحذف والبدل على خلاف وضع الخط  
 وقاعدته كوصل ان يجمع عظامه امن هو قانت وفضل و زيادة يابيد  
 ومن بنى المرسلين وملايه وملايهم والفاء في الربوا وان امروا  
 وحذف الف بشوا وكتابة واو صورة الهمزة و زيادة الف بعدها  
 وكتابة ما زكي بالياء وقياسه الالف لا من ذوات الواو وكتابة  
 الصلاة والزكاة والحياة ومناه ومشكاه وحطاه والباء واو بعد  
 الالف وهذا كله مما يتخذ دال في كتابة المصحف فلا يقاس عليه خارج  
 بل اذا وقعت هذه الالفات ونحوها في غير القرآن لم تكتب الا على  
 قوانين الخط كما قال ابن درستويه وخط العرو ضمني قال  
 ابو حيان وذلك لان العرو ضمني يكتبون ما يسمع خاصة اذ الذي  
 يعتمد به في صنعة العروض انما هو ما يلفظ به لا يسمع به ويدون  
 به الحروف التي يقوم بها الوزن متحركا كان او ساكنا فيكتبون به  
 التنوين ولا يراعون حذفها في الوقت والمدغم حروفين ويكتبون  
 الحروف بحسب اجزا التفعيل فتدق تنقطع الكل بحسب ما يتقدم  
 الاجزا كقولك يا دارمي يسيل علينا ارقى تسدي اقوت واما  
 سلفك ابدى لان فطيمه مستقطن قيل اربع مرات وكتابة هذا  
 البيت في الخط الذي ليس في علم العروض يا دارمية بالعلم والند  
 اقوت وطال عليها سالف الابد قاله فقد صار الاصطلاح في الكتابة  
 على ثلاثة اصطلاح العروض واصطلاح المصحف واصطلاح  
 الكتابين في غير هذين واجيب ايضا عن الاشكال بالالف الجملة  
 بوجهين احدهما الفرق بامتزاج الحرف بلفظة اسم بخلاف كلمة الجلا  
 لكن على هذا يتعين جعل ما به الافتراق جزء علة فيراد في التعليل  
 الامتزاج المذكور الثاني ان كلمة الجملة دخلها حذف شيئين فلو حذف

في باب  
 الذاريات  
 في قوله والسماء  
 بنينا لها با ببد

العلماء ما ارتفع  
 الا في السند  
 استلزامه وهو  
 ارتقاء عن الف  
 بمعنى العاقل  
 واقوت ارجح  
 في حركته  
 في السند  
 الماضي والابد  
 الله قدس

الجزء الاول والاول  
 والحق من اللام



الذات



ذوات كنواة لقولهم في المثنى ذواتا فحذفت العين كثر الاستعمال  
 وقال الخليل وزن ذو وفعل بالضم والسكون واللام محذوف في جميع  
 متخففات ذواتا فالتحذف في المعرب ذو يقتضي موصوفا ومضافا  
 اليه نحو رجل ذو مال وموئله وامرأة ذات مال هذا اصل هذه  
 الكلمة ثم اقتطعوا عنها مقتضاها واجزوها بحري الاسماء المستقلة  
 فقالوا ذوات قديمة وذات محدثة ونسبوا اليها كاهي من غير تغيير  
 علامتها ثابت فقالوا الصفات الذاتية واستعملوها بمعنى  
 النفس والذات انتهى وقال سيد المحققين في حواشي الكشاف والقبول  
 في النسخ المصولة عليها وذواتهم بالضم وفي الصحاح انها كسلمات  
 وليست النافية الا ترى انك اذا وقفت على الهمزة الواحدة قلت  
 اذاه بالهمزة يوجد في بعض النسخ بالفتح والوجه فيه مع بعده ان التل  
 في ذات ليست بتا ثابت الا ترى انهم جوزوا اطلاقها على الاله  
 وتعالى فقالوا ذات الله وصفاته وذات قد بتمت مع قاسمهم عن اطلاق  
 هو علامة عليه تعالى ولهذا نسبوا اليه مع التا فقالوا الصفات  
 الذاتية فكان التا اصلية لعلامة جمع انتهى واصله اي الله  
 اله حذفت همزته ايم الله تخفيفا لكثرة دونه في الكلام وتيسيرا  
 حذف غير قياسي بدليل وجوب الادغام والحذف والتعويض فان  
 المحذوف قياسا في حكم الثابت وهو مانع مما ذكر واختار ابو البقاء انه  
 على قياس التخفيف قلزم الحذف والتعويض مع وجوب الادغام  
 من خواص هذا الاسم الذي يمتاز عن نظام اسماء زبده عن سائر  
 الوجودات بما لا يوجد اقنیه وعوض عنها حرف التعريف  
 اي وان كان موجودا من قبل اذ كان غير عوض ثم الزم الكلمة عوضا  
 وبهذا سقط ما يقال كيف عوض عنها حرف التعريف مع انه موجود  
 في الكلمة من اول الامر لانه ليس المراد هنا بالتعويض اي اوده ليلو

عوضا

عوضا حتى تعتبر فيه سابقة الحذف بل المراد اعتبار عوضا لا يقال عوض  
 عنه حرف التعريف ليرجع ان يقال الاله بالهمزة اذ يلزم فيه الجمع  
 بين العوض والمعوض وهو لا يجوز لا نقول الاله بالهمزة ليس  
 هو الذي وقع فيه التعويض حتى يمتنع بل هو اللفظ قبل التعويض واما  
 ما وقع فيه التعويض فلا همزة فيه فان اريد انه هو فهو باطل وان اريد  
 انه غير لكن اذا وقع التعويض في لفظ امتنع الجمع بين اللفظين  
 ولو بالنظر للحال قبل التعويض فهو ممنوع وسند المنع ظاهر  
 ان اللام قبل الحذف للتعريف ثم صار عوضا فلا عوضته قبل الحذف  
 ولا جمع بعده قاله سادسنا على لا نسلم منع الجمع في مجرد الاله  
 واما الكتاب في استعماله في سعة الكلام وكثرة على ان ظاهر كلامه للعرض ان الاله  
 ليست عوضا بل تشبه العوض فانه قال انها كالعوض المحض يعني انها  
 ليست متحصنة للعرضية بل للتعريف ايضا فليست عوضا محضا للعرض  
 كالعوض المحض واجيب ايضا بان اصل الاله والحذف على غير القياس  
 لتوقف نقل الحركة على وجود اللام للموقوف على الحذف والمراد تعويض  
 لازمة الحرف وحرف عند الخليل هو الالف واللام دلالة ذلك قيل بالله  
 يقطع الهمزة لانها جزء العوض من الحرف الاصلي وهذا ظاهر وانما  
 الحذف فيما اذا جعل اللام فقط على ما هو مذهب سيبويه فيجب ان يقال  
 انها لما اجتلبت للنطق باللام جرت منها بحري الحركة فلما عوض اللام من  
 حرف متحرك كان الهمزة مدخل ما في التعويض فلذا جاز قطعها وانما  
 اختص القطع بالهمزة الحرف هناك يتخصص بالتعويض ولا يلاحظ معها  
 شائبة التعريف لصلها هذا ومن اجتماع اداتي التعريف واما في غير  
 التدا في بحري الحرف على اصله ومن الغريب ما قيل انه ضمير فريد لام  
 الجر فصار له اي الكلمة فادخل عليه اللام وادغم وفتح واشع وما ذكر  
 من ان اصل الاله هو الالف والكشاف وهو المشهور فيما بين الجمهور  
 ولجعل اصله الاله فاع الكشاف وغيره وهو شعر الشاعر كعباد الاله ان

التعريف

تكون كطبيعة ولا دمية ولا عقيلة ربرب يعني معاذ الله واعوذ اليه من ذلك  
 الحبيبة كالطبيعة والدمية أي الصور المنقوشة وعقيلة ربرب أي  
 كرمية قطعية بقدر الوحش حيث رد الشاعر لفظ الله إلى الآله للضرورة  
 والضرورة ترد الأشياء إلى أصولها ثم جعل علماء أي بعد حذف الهمزة  
 قيل الآله معروفا باللام من الأسماء العالمية لكن لا إلى حد العلمية  
 إنما علم بالعلمية لكن أريد تأكيد الاختصاص بالتفسير فحذف  
 الهمزة وحذف الهمزة مختصا بالعبود بالحق فالآله قبل حذف  
 ما علم لتلك الذات المعينة إلا أنه قبل حذف الهمزة هـ  
 في الحلقاء الخمسة على غير الثريا فتكون العلمية تحقيقة وبعد  
 على غير فتكون العلمية لقد يزية واعلم أن العلمية الخفيفة  
 هي أن يستعمل اللفظ أولاً في معني ثم يغلب على آخر والتقديرية  
 هي أن لا يستعمل من ابتدأ أو منعه في غير ذلك المعنى لكن يكون  
 مقتضى القياس أن يستعمل ما ذكر المصنف من أن علم وإن أصله  
 ما ذكره ما عليه الأكثر وقال ابن مالك في شرح الكافية آخر المعرف  
 بالاداء اسم سمى به وفيه الالف واللام فلا يقرأ قانه إنما بمنزلة  
 ساير حروف في أحج القولين وصرح بالقول الآخر في شرح التسهيل  
 فقال في العلم ومن الأعلام التي قارن وضعها وجود الالف واللام الله  
 المنفرد به وليس أصله الله كازعم الأكثر بل هو علم على الآله الحق  
 دال عليه دلالة جامعة لمعاني الأسماء المحسني ما علم منها وما لم يعلم وذلك  
 يتألف في كل اسم سوى اسم من أسماء تعالي القديمة والزمن هو من أسماء  
 الله ولا ينعكس ولو كرر يد على زاعم أن أصل اسم الآله لا يكون مدعيها ما  
 لم دليل عليه كان ذلك كافياً لأن الله والآله مختلفان في اللفظ والمعنى  
 أما في اللفظ فلأن أحدهما في الظاهر الذي لا جدوله منه دون دليل  
 معتل العين والثاني مسموز الفاصحة العين واللام فهما من مادتين  
 وردها إلى أصل واحد تحكم وزين عن سبيل التصريف وأما اختلافيهما

في المعنى فلأن الله خاص بربنا تعالي في الجاهلية والاسلام والآله ليس كذلك  
 وكذا يستحق بذكر الله مدلولات جميع الأسماء ويستحق بالآله أما يقتض  
 بالمصود ثم مراد من زعم أن أصل كلمة الله الآله لا يكون من أمرين أحدهما  
 أن يكون حذف ابتداءً أذ عمت اللام في اللام الثاني أن تكون الهمزة  
 نقلت حركتها إلى اللام الأولى وحذفت هي على مقتضى النقل القياسي  
 فالاول باطل لأن حروفها ما حذف فبالا سبب واما مشبهة ذي سبب  
 من كلمة ثلاثية اللفظ فذكر الفاتية ها أن حذفها أشد استعناءً  
 من حذف العين واللام لأن الاوآخر وما اتصل بها الحق بالتغيير  
 من الاو ائيل وقول بلا سبب تغييرها أن الفاقد تحذف بسبب  
 كحذف واو وعد فانه مصدر بعد فعل المصدر على الفعل في الحذف  
 طلبا للتشاكل وقول بلا مشبهة ذي سبب تغييرها رقة بمعنى  
 ورق لتبين الحاقه بالتثاني المحذوف اللام كشف ولته وهذا مع هـ  
 تحقيق محذوف كون الاسم ثنائياً لفظاً كالأشياء مقطوعة بزيادة  
 بعضه ولا مطلقاً فكان حذف فاء أشد استعناءً فأن قيل قد  
 القيا بلا سبب في الناس فإن أصله اناس فليحكم بذلك فيما نحن بسبيله هـ  
 فليست لوجه كون الناس معوها اناس لم يجوز أن يحل عليه غير لأن  
 الحل عليه زيادة في الشذوذ وفيه تكثير من مخالفة الأصل دون  
 سبب يلجئ إلى ذلك فكيف والصحيح أن ناساً واناساً لفظان بمعنى  
 واحد من مادتين مختلفتين أحدهما انس والاخرى نلس ولذلك  
 أمثال كثير وأما أذ عا فنقل حركة همزة الآله إلى اللام فالحق بالبيان  
 لأنه يستلزم مخالفة الأصل من وجوه منها نقل حركة إلى مثل ما بعده هـ  
 وذلك يوجب اجتماع مثلين متحركين وهو أثقل من تحقيق الهمزة  
 بعد ساكن ومنها تسكين المنقول إلى الحركة وذلك يوجب كون به  
 النقل عملاً لا عمل لأن المنقول إليه كان ساكناً ثم حركة حركة الهمزة  
 ابتقالها وصوتها من تحذف فاذا سكن فأتوا عاد الحرف

الى ما كان عليه قبل النقل ومنها اذ قام المنقول اليه فيما بعد الحركة  
وذلك بمنزلة عن القياس لان الحركة المنقولة الحركة في تقدير  
الثبوت فاذ قام ما قبلها فقام بعدها كادغام احد المتفصلين في الاخر  
وقد اعتبر ابو عمرو وابن الاعراب في الادغام الكبير الفصل في حذف  
الحذف نحو ومن يشع غير فلم يدغم الفين في الفين فلان لم يمتز  
الفصل في حذف غير واجب الحذف احيى واو لي ثم ان الذي زعم ان اصل الله  
الاله يقول ان الالف واللام عوض من الهمزة ولو كان كذلك لم يجمع بينهما  
في الحذف في قولهم لا ابوك يريدون لله ابوك اذ لا يحذف عوض  
ومعوض منه في حال واحدة وقالوا ايضا لهي ابوك يريدون لله  
ابوك فحذفوا لام الجر والالف واللام وقدموا الهاء وسكنوها  
فصارت الالف يا وعلم بذلك ان الالف كانت منقلبة عنها لتحررها  
وانفتاح ما قبلها فلما اوليت ساكنات عادت الى اصلها وفتحتا فتحة  
بناء وسبب البناء تضمن معنى حرف التعريف هذا قولنا في علي وهو  
عندي قوله ضعيف لان الالف واللام في الله زائدة مع التسمية  
مستغنى عن معناها بالعلمية فاذا حذفت لم يبق لها معنى متضمنة  
والذي اراه ان لهي مبنى لتضمنه معنى حرف التعجب وان لم يكن  
للتعجب حرف موضوع كما قاله الجمهور في اسم الاشارة انه مبني  
لتضمنه معنى الاشارة ومراوده بذلك ان الاشارة من المعاني الضمنية  
الحقيقة بان يوضع لها حرف فاستغنى باسم الاشارة عن وضع  
حرف الاشارة فلكذلك فكل في حد اسم الاشارة انه الاسم الموضوع  
لسمي واشارته اليه فكيف يفي اسم الاشارة لتضمنه معنى الاشارة  
مبنى لهي لتضمن معنى التعجب اذ لا يقع لهي من غير تعجب كما لا يقع  
اسم الاشارة في غير اشارة وهو مع بناء في موضع جبر باللام  
المحذوفة واللام والجرور بها في موضع رفع بمعنى الخبرية وابوك  
مرفوع بالابتداء هذه اكله كلام ابن مالك رحمه الله تعالى وال جواب

عن هذا الاصل ان لفظة الله بحسب الاصل مخالفة للفظه الاله بل كل منهما  
الناجى المعين والدليل الذي عدل عن الظاهر لاجله هو كثرة دوران  
اللفظ في الكلام واستعمال اللفظ في العبود واطلاقه على الله تعالى قال  
الفتازاني ان ذلك وجه الحكم بان اصله الاله في ما جاز سيويده من ان  
اصلها تستر واحتجب واختلافها بالعموم والخصوص لا يمنع اشتقاق  
احدهما من الاخر لان ذلك مناسبة في المعنى وهي شرط في الاشتقاق  
ولا سلم ان كلمة الاله ثلاثية اللفظ بل رباعية بل غامضة الامر انها ثلاثية  
الاصول وحرف التعريف مما اتصل من هذه اللفظة منزلة الجز لم يكن نقل  
الحركة في كلمتين ومن عريب ما قيل فيه ايضا انه صفة وليس باسم لان الاسم  
يعرف السمي والله تعالى لم يدرك حسا ولا بد بهجة فلا يعرفه اسما انما  
تعرفه صفاته ولان العلم قائم مقام الاشارة المتضمنة عليه تعالى ولان  
الاعلام انما وضعت للفضل بين ما يقشاه ويشبهه ولذلك قال سيويده  
ان العلم كانه مجموع صفات يعني انه وضع لترك الاطالة بذكر الصفات  
واذا كان كذلك امتنع ان يكون هو تعالى اسم علم لاسخالة الشبه والتقدير  
له سبحانه قال العلامة ابو محمد بن السيد ان قالوا فيل ان الصفات انما  
وضعت للفصل عند التشابه فاذا استحال ان يكون للباري اسم علم  
لم يشبه له ذلك وارد في الصفات لاسخالة الشبه بينه وبين غيره  
قيل له ليس هو العرض بذكر الصفات الفصل بين الموصوفين خاصة  
بل قد ترد الصفات لذلك وقد ترد للمدح او الذم او الترحم وان  
لم يكن الياس والعرق بينهما ان الاول حكمه ان يجري الصفة على  
الموصوف في امر به ولا مخالفة لانه لا كان لا يفهم الامع ذكر صفة صار  
كالشي الواحد ولا حل هذا شبه سيويده الصفة والموصوف بالصلة  
والموصول واما الثاني فيجوز فيه الاجراء والقطع وعلى هذا الثاني  
تحل صفات الله تعالى يعني انها اجريت عليه سبحانه للمدح والتعريف  
ورده الاصح بجمع كون العلم كالاشارة المحتمة عليه تعالى قال

لما



ينسب اللغة دون اخرى فهو ينسب الى الكل وانما ياتي في نسبته الى العربية  
 اختصاص لنسبته لغيرها ثم رأيت شيخ الاسلام يعني المصنف اجاب  
 بان الالهام المذكور لا يقتضي كونه معدا بالجواز اتفاق اللغتين فيه وانما  
 اعتبر فيهم حتى يمنع من الصرف لا مبالاة وصفها انتهى لكن ينبغي التأمل  
 في المراد بالمبالاة ومنعها مع فرض اتفاق اللغتين ويحتمل ان المراد  
 به سبقها في ذلك وان وضعه تشبها بطريقهم في الوضع وفي النقود  
 والردود مناضيه وجعل الاعلام من المعرب مثل المناقشة لان العلم  
 ليس من وضع الالهام اذ الاختصاص له بلغة وشرط المعرب ذلك ليس  
 سلمنا ان الاعلام مجتمعة لكن في ان مثل ذلك المعصوم فيه التراجع  
 اذ التراجع في معرب يكون من باب اسم الجنس انتهى وعليه فقبل عبري  
 وقبل سرياني واصله ياها بالسيانية فهو  
 حذف الالف الاخرة واذا خال الالف واللام عليه واختلف هل يقال  
 في شيء من اسماء الله تعالى انه اعظم فقال الطيبي رحمه الله تعالى اجمع  
 كثير من اسماء الله والاله وهو الاصل وهو قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه  
 والسكاني وقول الثعالبي وهو في هذا سوال القشيري وجواب  
 ولهذا كان السكاني يقول في ذكر اسم الله وقال القاضى البندنجي  
 من الشافعية والثعالبي اهل العلم على ان الاسم الاعظم الذي من دعائه  
 احبيب وعدم الاستجابة للتعبيرين لعدم استجماع شرط الاستجابة  
 التي من جعلها اكل الحلال هو اسم الله لما فيه من الخواص منها ان اسم الله  
 تعالى لها صفات له وهو مخصوص به غير صفة وان اسم الله تعالى  
 كلها تنسب اليه وينسب الي شيء منها والله الاسما الحسي وان عين  
 من الاسماء قد يسمى به وهو لم ينسب به احد وان له لزمته الالف واللام عوضا  
 من الهمزة ولم يفضل ذلك لغيره وانما اختص في القسم بخاصية لا تكون  
 لغيره من اسماء الله تعالى ولا شيء من مخلوقاته كقولهم تالله لا فعلن وهو  
 على شرفه دليل وانما جمع فيه بين يا التي للنداء واللام ولزم في ذلك

في عين الالامانية من ورق الشعر وان حذف منه الالف في الخطا تزيهه  
 ان يشتم باللات في الوقت والخطا اذ كتبت اللات بالها والمشهور انها  
 حذفت للثقة الاستعمال وذكر بعض المفسرين انه ذكر في القرآن في  
 الفتن وثلاثمائة وستين موضعا وقيل الاحد السبع وقيل ذو الالام  
 والاكرام وقيل ربنا وقيل ارحم الراحمين وقيل الوهاب وقيل  
 خير الوارثين وقيل حسنا الله ونعم الوكيل وقيل الغفار وقيل  
 كل داع له اثم اعظم بحسب حاله وقيل القريب وقيل السميع العليم  
 وقيل سميع الدعاء واختار الامام ابو بكر بن محمد بن يحيى بن  
 شرف بن مري بن الميم وكس الروان حسن بن محمد بن محمد بن  
 حزام بكسر الخاء الميم والزاوي العجة الحزامي النووي ثم التمسني  
 امام اهل عصره علما وعمادة وسيد او انه ورعا وسيادة عابد  
 العلما وعالم القباد وزاهد المحققين وتحقيق الزهاد رافق الله  
 في سمن وجهه ولم يبرح طرفه عن عن اقتك امره ولم يتبع  
 من عمر ساعة في غير طاعة موافاة الى ان صار قطب عصره  
 وحوى من الفضل ما حواه وبلغ ما نواه ففشت به نواه ولم  
 يلبث له من الزمان واذا الفتى له اخلص سره فغلبه منه ردا  
 لحسب يظهره واذا الفتى خجل الاله مرادة فليد كرم عرف  
 فليد يفتش ولقد حكى انه كان كتب حتى تكلم يد ويجز ويضع القلم  
 ثم يمشي به لين كان هذا الدعاء جري صباية على غير سعدى فهو  
 دمع مضجع وهذا منه رضي الله تعالى عنه من باب قوله سبحانه وتعالى  
 والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلت انهم الى ربهم راجعون  
 اولئك يبارعون في الخيرات وهم لها سابقون فليد الحق رحمة  
 الله تعالى عليه كانوا يعملون اعمال البر وخشون ان لا تقبل منهم  
 وقوله تعالى اجتمعوا في الفتوة وسند الاختيار وهو منصوب  
 على الحال اي يجمعوا لاجتماعه اعي القوم قال ولد لك

لا يروى في نسخة  
 لا يروى في نسخة  
 لا يروى في نسخة

لا يروى في نسخة  
 لا يروى في نسخة  
 لا يروى في نسخة





فقد قيل في هذا الموضع ان الراجح ان يكون الراجح هو الذي لا يشترط فيه ان يكون له في نفسه  
 ان يكون له في نفسه ان يكون له في نفسه ان يكون له في نفسه ان يكون له في نفسه ان يكون له في نفسه  
 ان يكون له في نفسه ان يكون له في نفسه ان يكون له في نفسه ان يكون له في نفسه ان يكون له في نفسه

التي على الله عليه السلام قال الله ان الله الرحمن الرحيم  
 وشققت له من اسمي الاكبر قاله القولي وهذا في الاشتقاق  
 فلا معنى للالف والفتحة انتهى وبالنسبة لهذا الاشتقاق لم يبق  
 وجه للفتحة والفتحة بان الراجح غير اني مصر كاذب البه  
 بعضهم استدلوا بانهم لو كان مشتقا من الراجح لكان العرب وقد قالوا وما  
 الراجح حين قيل لهم اجدوا الراجح وبما روي ان عليا رضي الله عنه  
 عنه لما كتب في صلح الحديبية باسم النبي صلى الله عليه وسلم لم يسم  
 الرحمن الرحيم قال كعب بن عجرة واما لم يسم الله الرحمن الرحيم فلا يدرى  
 ما هو ولكن الكتب ما تعرف باسمك اللهم فان ذلك من قولك عا  
 وتعتهم في كفرهم كان تسمية مسجلة الكذاب كذلك وقد حكى البطلان  
 في شرح الامام الحسن عن ثعلب ان الرحمن غيري غوب وان اصله  
 رجا نالها المنقوطة فحذف الالف وايدل بالفتحة والوجه لفتحة  
 معناها معنى رقة القلب وهي كيفية تقاسم يستعمل في  
 حقه تعالى قال العبد لو استلزم الجواز الحقيقة لكان اللفظ الرحمن  
 حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز الحلافة لغیر الله تعالى الي  
 اخبر قال السعد قوله ذو الرحمة أي رقة القلب وهذا في حق الله  
 تعالى محال فيكون مجازا لا يستعمل فيمن تقع عليه رقة القلب ليكون  
 حقيقة وظاهر كلام الشرح ان الرحمن حقيقة في ذي الرحمة قد بما  
 كان اوحدا بشا وقد يستعمل في التقدم بخصوصه مجازا مع عدمه  
 الاستعمال في المطلق الذي هو معناه الحقيقي واما ما يقال من ان  
 مجازية بنا على ان الصيغة المذكورة في قوله تعالى والرحمن الرحيم  
 للفتحة الرحمن حقيقة أي استعمال في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة  
 مطلقا ولم يستعمل فيه والالجاز الحلافة لغیر الله سبحانه وتعالى ولم  
 يحذف قطعا واما قوله بني حنيفة في مسجلة رحمن اليهامه وممن  
 قول شاعر هو انت غيب الوري لازلت رحانا ومات من تعنتهم

في كونه مودود في عرف اللغة ايضا فلا يعتد به فالرحمن موضوع  
 لمعنى عام ولم يستعمل الا في خاص مجازا وقيل هو من الصبح الموصوف  
 للهدى كفاستعماله في غير كالباري تعالى مجازا وليس بشي وقيل هو مشتق  
 من الرحمة اعني رقة القلب التي لا تتصور في حقه سبحانه فهو فيه  
 مجازا انتهى وقوله وهو ذو الرحمة أي الانعام لا في رقة القلب  
 والالهي قوله مطلقا وقوله حتى جاز الى اخره كذا كتب في حاشية  
 المقام وظاهر كلام السيد دون السعد ان التجوز في اطلاق الرحمن  
 على الله ليس بنا على انه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب وهو محال  
 في حق الله تعالى بل هو بنا على انه موضوع للعلم وقد استعمل الخاص  
 أي من حيث خصوصه فقد استعمل في غير الموضوع له وقد تنوع  
 على هذا من اين انه مستعمل في الخاص من حيث خصوصه فالجواز  
 في لارضة وقيل اصل الرحمة النعمة ومنه قوله تعالى هذه رحمة  
 من ربي أي نعمة وقوله وجه الطبيب أي النعم عليه باستقصا علاج  
 وبما هذه الاضواء الي ارتكاب الجواز لما تقدم وعقب كلام السيد فلا  
 تفضل ويكون من قسم صفة الفعل تقتضي أي يحصل منها وبها  
 وليس السواد بالاقتضا المعنى المعروف وهو لا يجاب وانما السواد  
 المناسبة ووجه التعجب بالاقتضا الاشارة الى تمام المناسبة التفضل  
 والاحسان الي المرحوم فالتفضل غايته وقوله واسما الله  
 الدالة على الصفات التي لا يمكن نبوتها له تعالى لما خذ من جودك  
 أي من ذلك وخبر مما يستعمل ثبوته له تعالى انما تؤخذ باعتبار  
 النهاية التي هي فعل يمكن مدونه عنه تعالى فيراد بالرحمن الرحيم  
 المحسن المتفضل بالارادة والاختيار دون المتبدل الذي يكون انظاما  
 لا يمكن اتصافه تعالى به ومن هذا القبيل الغضب والمكر والاستهزاء  
 تيميمه على قاعدة مذكورة في التفسير الكبير على الكلام على قوله  
 تعالى غير المقصوب عليهم وبيانها مع غير العبار عنها ان جميع

ع

في

الاعراض النفسانية نحو الرحة والغضب والحيا والفرح والمكدر  
 والنفاد والاسهال امباد لا موز ترتب عليها تسمى غايات لها  
 فالرحة مثلا صفة يبعث عنها نارقة القلب وبانها انطاف اي  
 سبل قلب يقتضي التفضل وغايتها ايصال النفع المتفضل به او ارادة  
 ايصاله والغضب غليان دم القلب لتعبد الانتقام وهو مبدأ لأية  
 ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليهم او نفس ذلك الايصال به  
 والى انكار يحصل في النفس وهو مبدأ أفايته تكون الفعل وعلى  
 هذا القياس فبعض الامور باعتبار كونها مبادي هي اعراض نفسانية  
 اي انفعالات فتسجل في حق الباري سبحانه وتعالى وحيث اطلق  
 لفظ ما تقدم في حق تعالى فالمراد به ارادة غاية او القاية  
 نفسها لان الغايات التي ترتب عليها افعال الاستحالة في نسبتها  
 اليه سبحانه على ما يليق بعظمته ذاته المقدسة فالمراد بالرحمة مثلا  
 ارادة ايصال النفع فتكون من صفات الذات او نفس ذلك الايصال  
 فتكون من صفات الافعال وهو الذي يشعر به كلام المصنف ومما  
 ذكر المصنف كالامار الرازي من انه اذا وصف الله سبحانه وتعالى  
 بما لا يبعث على غاياته وصيغ قاعده في كل مقام فمراده انه اذا حمل  
 على القاية او ارادتها او ارادتها لغايتها المعنى الاعمال فان الامام  
 تابع عبر عن غاية الغضب بارادة الضرر وتابع بايصال الضرر وعلى  
 وزان ذلك يقال في الغضب ونحوه وانما مجاز من ذكر السبب  
 وارادة السبب وكلام المصنف يشعر بان اخذ الرحمن من الرحمة  
 باعتبار ما يلزمها من التفضل والاحسان والظاهر ان الرحمن ماخوذ  
 من الرحمة بمعنى التفضل والاحسان بل الاظهر ان الرحمن لما خوذ  
 من الرحمة بمعنى رقة القلب نقل الى معنى التفضل والمحسن غاية الاحسان  
 وهذا قال اشناذ شيخنا رحمه الله تعالى واقولك هذا يجب اللغة  
 واما بحسب الشرع فالاقرب انه حقيقة شرعية فيما يصح لغاية التبادر

في قوله تعالى  
 والرحمة من الرحمن  
 والمراد بالرحمة  
 رقة القلب  
 والاحسان  
 والظاهر ان  
 الرحمن لما  
 خوذ من الرحمة  
 بمعنى التفضل  
 والاحسان

والخلاص

والخاص عن التكلف في موارد الاستعمال او كثيرا ما لم يلاحظ القرينة  
 والتشبيه فليست براتية يعني ان كثيرا من المستعملين له ليرى في معنى  
 الحقيقى وتفرقه تعالى عنه حتى يقيم قرينة على انه غير مراد ونشر المجاز  
 اقامة القرينة الصارفة والظاهر انه لا يفي بمجوز وجودها وان لم  
 يقصد لها المنظم وكذا حال التشبيه فانه مما لم يقصد اكثر المستعملين  
 فاذا جعلناه مجازا واستعان به لا بد من النظر في دفع ما مروا ان  
 حقيقة شرعية فلا اشكال وقد مر الله على الرحمن الرحيم لانه اي  
 ام ذات وحر اي الرحمن الرحيم اسما صفة والذات مقدمة على  
 الصفة لان تعقل الصفة يتوقف على تعقل الموصوف لان الوصف  
 يجب تحققه قبل تحقق صفة اذ ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف  
 والحاصل ان ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوت الموضوع ان كان ثبوت  
 المحمول للموضوع خارجا فهو فرع ثبوت الموضوع الخارجي اودها  
 ففرع ثبوتها لذهني لغيره على قولهم ان ثبوت شي لشي فرع ثبوت  
 الشي الثاني اشكال لانه لا ياتي في ثبوت الوجود فانه لو كان ثبوت  
 الوجود لزيد فرع وجود زيد اقتضى وجود الآخر وثبوت ذلك الوجود  
 الاخر لزيد فرع وجوده فتقتضى وجود الآخر وهكذا الى غير غاية  
 فيتوقف وجود زيد على وجودات غير متناهية فلهذا منع بعضهم  
 قولهم المذكور وقال بل ثبوت شي لشي يستلزم ثبوت المشتبه ولو  
 بذلك الثبوت فانبات الوجود لزيد يستلزم وجود زيد ولو بذلك  
 الوجود وهذا اصل المراد ان الاولي ان يلاحظ الذات قبل الصفة  
 واما انه يجب ذلك فلا هذا ان اردت بتحقيق الذات قبل الصفة التحقيق  
 في التعقل وافق اريد تحقيقها قبلها في الخارج فلا نزاع فيه اذا كان  
 الالفاظ لتأدية المعاني بحسب ترتيب تلك المعاني في الفعل لا في  
 الخارج فالاسباب في التعليل ان يستعمل التحقيق في الذهن فليست تأمل  
 واذا كانت الصفة متاخرة عن الذات فجعل الدال عليها متاخرا

في قوله تعالى  
 والرحمة من الرحمن  
 والمراد بالرحمة  
 رقة القلب  
 والاحسان

اسماء

[illegible]

اي لفظ الرحمن ابلغ اي اكثر من ابلغ من باب اسهل من  
 بناء اسم التفضيل منه اذ لا يبين الا من غير ذلك فيقول  
 الاخشى فانه يجوز بناء من كل مزيد فان قلت هل يصح ان يكون  
 من المبالغة اي الازيد بلاغة قلت قد تقدم عند اهل المعاني ان  
 البلاغة تكون من الكلام والتكرار ولا تكون صفة للمزيد لكن قال  
 بعض المتأخرين ليس بمسلم في نفس الامر بل تكون صفة للمفردات  
 الكلام كما تكون صفة الكلام اذ على واحد من مفردات الكلام مطابق  
 لمتن الحال كانه مطابق له لا تدري ان اسرار السند اليه معرفة  
 في مقام التكرار بلاغة في خور زيدا فاما ان اسرار السند تكرر  
 في مقام التكرار بلاغة فيه ايضا ومعلوم عندك بالضرورة ان كل  
 واحد من زيدا وقاير ليس بكلام اصلا ولا انقلب المفرد مركبا  
 تاما وهو باطل بالضرورة ولا شك ايضا ان اسرار دابة تكرر في  
 قوله تعالى ما تحرك عليها من دابة تطبيق لمتن المقام وعلى هذا  
 ما يركلانه ولا نظاما كثر من جوارح الاستعمال قلت وان كل  
 مفرد من مفردات الكلام البليغ مطابق لمتن المقام والحال  
 كما ان مطابق له فان قلت فاذا نقول في كلامهم وقصر بهم  
 قلت يا اول كلامهم بوجهين الاول ان المراد من الكلام في قولهم  
 البلاغة مختصة بالكلام لا يتعدى الى المفردات هو مطلق المركب  
 سواء كان مركبا بمعنى الكل والجموع او مركبا مع غيره كزيد  
 في خور زيدا وقاير فانه مفرد في حد ذاته ومركب مع قايير من حيث  
 النظر اليه فيقصد راحة زايير بوجه ما فلا يتأخر ما يروى من  
 قولهم يا رحن الدنيا والاخرة ورحمها الوحة الثاني ان المراد  
 بالمفردات هو المفردات اللغوية قبل وقوعها في التركيب فانها  
 في حكم النعيق ولا تتعلق بها المعاني التورية لا تتقارن متضمنها مع قيام  
 الكائن عنها فضلا ان يتعلق بها المعاني المتعلقة بالبلاغة من الرحيم

واما

واما ان الرحمن ابلغ من الرحيم لان زيادة الباء تدل على زيادة المعنى  
 اي الزيادة على الحروف الاصول تدل على زيادة المعنى قال  
 السيد رحمه الله تعالى تلك المبالغة اما بسبب تحول الرحمن للدارين  
 واختصاص الرحيم بالدنيا كما ورد عن السلف يا رحن الدنيا والاخرة  
 ورحم الدنيا واما بحسب كثرة افراد المرحومين وقلتها كما ورد  
 ايضا يا رحن الدنيا ورحم الاخرة لان راحة الدنيا تم المؤمن والدار  
 واما بحسب جلالة النعم ودقتها والمدعى ان في الرحمن مبالغة ليعبر  
 في الرحيم فيقصد راحة زايير بوجه ما فلا يتأخر ما يروى من قولهم  
 يا رحن الدنيا والاخرة ورحمها وقاله عالما الشأن الى الجواب  
 عن اسرار ابن ابي الربيع وغيره على هذه القاعدة نحو حذر وطهر  
 فان حذر وليس ابلغ من حذر بل بالعكس وحاصل الجواب ان القاعدة  
 اغلبية والكثرة لا كلية فلا اسرار ولا نقص واجيب ايضا بان الشرط  
 فيه بعد تلاية الكلمتين في الاشتقاق انما دهاية النوع كصد وصدا  
 وغرث وعرثان وفرج وفزحان كل صفة مشبهة بخلاف حذر وطهر  
 فان الاول صفة مشبهة والثاني اسم فاعل قال بعضهم ويؤيده  
 ان ابن الحاجب عند حذر من بالغة اسم الفاعل وبان حذرا انما كان  
 ابلغ لا الخلق في الشئ بالامور الحاصلة كشيء ونهم وفطن فجاز  
 ان يكون حذرا ابلغ لذاته على زيادة الحذر وان لم يدل على شئ  
 ولزومه قال بعضهم وفي هذا بحث لا يخفى على الفطن فالصواب  
 الاقتصار على الاولين في قطع وقطع فان تشديد الثاني يدل  
 على التكرار فان قلت فقد يراد من الرحيم على الرحيم محالة للعادة كمن  
 فقد بر غير الابليغ ليعبر في منه الى الابليغ كقولهم عالم بحر بر وهو لهم  
 النون العالم المتقن من بحر العلم اتقنه وجواد بتخفيف الواو اي كثير  
 الجود اي العطا فياض وهو الوهاب البليغ قلت قيل ان تقدير  
 الرحمن على الرحيم ليس محالفا للعادة من فقد بر غير الابليغ ليعبر في منه الى

هذا هو الجواب عن قوله تعالى يا رحن الدنيا والاخرة ورحمها الوحة الثاني ان المراد بالمفردات هو المفردات اللغوية قبل وقوعها في التركيب فانها في حكم النعيق ولا تتعلق بها المعاني التورية لا تتقارن متضمنها مع قيام الكائن عنها فضلا ان يتعلق بها المعاني المتعلقة بالبلاغة من الرحيم



الابلاغ بل هو موافق لها في تقديره غير الابلاغ لان الرحيم ابلغ اي اكثر مبالغة  
اي ازيد معنى لان فضيلا للامور الضرب بزيادة كشرية وكبره وفطان  
للامور العارضة كغضبان وسكران ورد بان ذلك يكون من باب  
فعل بالضم لا الكونه صبغة فصيل وايد القول المذكور برواية رحمن  
الاخر ورحيم الدنيا لانه في الدنيا يرحم المؤمن والكافر وفي الاخر  
الا المؤمن ولما قيل ان يقول لا نسلم عدم الرحمة للكافر في الاخر  
الا قيل ان الشفاعة للخاص من الوقوف في الوقت يظهر ان  
انه صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين اي الكافر والمؤمن وهذا  
في ان الكافر يرحم ايضا واما ثانيا فلان كل كافر مرحوم في وقت  
لان عدم التعذيب به عذاب اشد رحمة فشملت الرحمة الكافر  
فيها ايضا فالدلالة على اكثر يعارضها الدلالة على الشدة والقوة  
انقطاع رحمة الاخر فلا يظهر وجه المبالغة فليتامل ورايت بعض قال  
واجاب الصحيح بان هذه الرواية ليس فيها ما يحسنه ومجيب عن الدلالة  
على ان التكوين صفة حقيقة كالعلم والقدرة والحقوق من المخلوقين  
اي وجه الاشخاص الى اخره انتهى على ان القائلين بعدم التكوين  
يعتقدون عدمه وتطعنانه كالاقدام الى هذا الشيء كما لا يخفى على  
من اصابه من كلامهم على وجه واحد ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم  
دليل بل دلالتها على ان الرحن ابلغ اظهر لان القيامة فيها الرحمة جنان  
اكثر باصناف واشرها فيها اظهر لا في جميع مسلم ان الله جبا لعباده  
تسعة وتسعين رحمة ليوم القيامة وقال بعضهم والذي يظهر ان  
جملة المبالغة مختلفة فلذلك جمع بينهما من باب التوكيد فمبالغة فعلا  
مثل غضبان وسكران من حيث الامثلة والعلية ومبالغة فصيل من حيث  
التكرار والوقوع بحال الرحمة ولذلك لا يتعدى فعلان ويتعدى فصيل  
تقول زيد رحيم المساكين كما تقدم في قوله تعالى اريد حنيفا عالمك وعلم  
غيرك حكاه ابن سيرة عن العرب واما قول بعضهم ان الرحيم ابلغ من

الرحمن

الرحمن لانه يوكد والمؤكد يكون ابلغ من الموكد فاجيب عنه بان ليس  
باب التاكيد بل من باب ذكر النعت بعد النعت وقيل معناه او  
كذلك ما ن وتقدم قال الشيخ به والدين الرطامين وما هنا فاشد  
حسنة وهي ان بعض المتأخرين كان يقول ان صفات الله تعالى التي  
هي على صبغة المبالغة كرحيم وغفار وغفور كلها محار اذهي موضوع  
للمبالغة والمبالغة في صفات الله تعالى لان المبالغة هي ان تنسب الشيء  
اكثر مما له وصفات الله تعالى متناهية في الكمال لا يمكن المبالغة فيها  
وايضافا لمبالغة انما تكون في صفات تقبل الزيادة والنقص وصفات  
الله تعالى كمبالغة في احد بها دون الاخرى كما قرع هذا المجهول  
وروى الترمذي والحاكم في المستدرک دعاء لوقا الدين بلفظ اللهم  
فارح اللهم كما شئت انم محبب دعوى المضطرب رحمن الدنيا والاخر  
ورحميها انت ترجمي فارحمي رحمة تغني بها عن رحمة من سواك  
وهذه الرواية توافق القول بترادفها وهو منقول عن ابي عبيدة  
معه من المشي ولا يخفى على ذي مسكة ان الذي لا يقبل الزيادة  
هو صفاته الذاتية اما الفعلية كالانعام فلعلها تقبل الزيادة  
فقطما ولعل هذا لبعض اخذ ما توهم من نحو قول القصيد المعروفة  
بقول العبد ما مضى صفات الذات والافعال طواه قد مات مصونا  
الزوال انتهى ووجه الاخذ عند انه صرح بعدم صفات الافعال  
وقد ما يستلزم عدم زيادتها لانها تقتضي التغير ولا تغير في الله  
وما دري ان قدم صفات الافعال انما هو قول الحنفية واما الاشاعرة  
فعلينا حادثة كما بينه شراحها بل قال العز بن جماعة عنهم في النزاع  
عند التحقيق ببول فافهم انتهى وقال السعد بن قول النسبي  
في عقايد والتكوين صفة لله تعالى ازلته بعد ان فس التكوين بقوله  
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والخلق والابحاده  
والاخراج ونحو ذلك واورد ادلة الحنفية على هذا المدعى بانه

الرحمن من  
قوة العيون

هذا هو  
قوله امير المؤمنين  
قوله امير المؤمنين  
قوله امير المؤمنين

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين

وسمي هذه الأدلة على أن التكون صفة حقيقية كالعلم والتدبر والمختص  
من المتكلمين أي وهو الأشاعرة إلى آخره انتهى على أن القائلين بقدر  
التكون بقدر فون مجردة تعلقاً به كالانعام أي أعطوا النعمة كما أن  
عليه السلام بظلمة على وجهه ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم  
كن قائله خص كل منها بنسب شئ يخرج بذلك عن التاكيد لأن الأداة  
خير من الأعادة فتقبل قائله مجاهد رحن الدنيا ورحيم الآخر  
كما ورد عن السلف يا رحن الدنيا ورحيم الآخر وقبيل عكسه  
أي رحن الدنيا ورحيم الآخر وقيل الرحمن أمدح والرحيم أسف  
وقائله تطلب وقيل الرحمن النعم بما لا يتصور رحنه من العباد والرحيم  
النعم بما يتصور من العباد وقبيل إنما خولفت العبادة  
من تعدد ثم غير الأبلغ ليقترن منه إلى الأبلغ لا يتوارى مسلك التسميم  
فيصح بالجليل أولاً ثم بالحقير منه لجلال يتوهم خلافة فتدبر لجلال  
تقع في الظلمة وتتوهم أنه لو قدم الرحمن حصل ذلك أيضاً مع الترتيب  
لأن المقصود فيه نسبة العظيم أولاً وذلك قامت في الترتيب لأن ربه  
أن يردف الرحمن الذي يتناول جلال النعم أي عظمها وأصولها  
كنعمة الحياة والحواس والقوى والرزق وعطف أصول النعم على م  
جلالها يجمع كونه عطف فصار أن أريد بجلال النعم أصولها خاصة  
ويجمع كونه عطف عام على عام أن أريد بالجلال ما نهر الأصول  
والظاهر أن في العبارة تسامحاً والمعاد الذي يتناول النعم  
بجلال النعم وأصولها إذ نفس الجلال والأصول ليس من أفراد الرحمن  
حتى يكون متناولاً لها ويجوز أن يكون التقدير الذي يتناول جلال  
النعم وأصولها المقترن فيه فليست أملاً بالرحيم الدال على وقايفها  
لجلال يتوهم أنها غير ملتفتة إليها فلا تسأل ولا تقبل كما هو المستعمل  
أن العظيم لا يطلب منه الخير فكانه تعالى يقول لما قصرت على ذكره  
الرحمن لا حشمت ولتقدر عليك سؤال الأبرار السيد ولكن كما علمتني

لأن يكون في العبارة تسامحاً  
لأنه قد مر في العبارة تسامحاً

رحمنا نطلب مني الأمور العظيمة فأننا أيضاً رحم فاطلب مني شرك  
نعمك وحكي أن رجلاً ذهب إلى بعض الأتباع فقال جيتك أمر يسير  
فقال اطلب ليهم اليسير رجلاً يسيراً ورؤي أن فتي اعتقل لغات  
عند وفاته عن الشهادة فأتى النبي صلى الله عليه وسلم وأخبر به  
فتأمر ودخل عليه وحمل بعرض الشهادة عليه وهو يتحرك ويضطرب  
فقال النبي صلى الله عليه وسلم أما كان يصلي أما كان يذكر أما كان يصوم  
قالوا بلى فقال هل علق والد به قالوا بلى فطلب إمام فأتى حجوزاً نحو  
فقال النبي صلى الله عليه وسلم هل عفوت عنه فقالت لا أنه لم يخطئ  
ففقتا عيني فقال النبي صلى الله عليه وسلم فأتوا بالخطب والنار  
فقال وما تصنع بالنار قال آه قد بين يدك جنة المأفول فقالت  
عفوت النار جعلته تسعة أشهر النار أرضعتني سنتين فأنطق لها  
قد كرا شهد أن لا إله إلا الله الملك في ذلك أنهار جنة فلا حل ذلك  
القليل من الرحمة ما جوزت الاحتراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي  
لم يتضرر بحنايات عبده كيف يحرق المؤمن الذي داوم على  
شهادة أن لا إله إلا هو سنين وأما أريد في الرحيم كسكون الرحيم  
كالسنة والردف كمتاولة ما في منها أي القيمة والنفذ واحتسب  
النجح جاز الله العظيم الذي يحشرني أحسن الله أرواحه في دار المقام  
وحاصل هذا التوجيه أن المقام ليس مقام الترتيب بل مقام التكميل  
والتسميم وهو نسبة الجليل أولاً لجلالته ثم نسبة الحقير ففعل الوهم  
وبينه أن الترتيب إنما يتعين إذا كان الأبلغ أخص مما دونه ومشملاً  
على مفهومه كخبر في قولنا عالم بحر بر فإن الخبر ير كما في الصحاح وهو  
العالم المتقن فهو مشتمل على مفهوم العالم فلو ذكر بعد لجلالته  
القابض وكذا بآل في قولنا شجاع ما سل فإن آس هو الشجاع السال  
في الشجاعة فهو مشتمل على مفهوم الشجاع وأما إذا كان الأبلغ مشتملاً  
على مفهوم مادونه كما فيما نحن فيه فيجوز سلوك كل واحد من طريقه

وملح قد مر

العلامة م

التزم والتم في نظر الى مقتضى المقام وهما محل على الاول لان المطلوب  
 بالقصد الاول في مقام النظر والكلام جلال النعم فقد مر الرحمن  
 واراد في الرحيم كانهمة تنبها على ان الظل منه لشيلا بنوهم ان حركات  
 النعم لا تليق بجناحه فلا تطلب من بابه ولما نسبت اسم الذات  
 في الاختصاص وعظيمة المعنى وعقب اسم الذات اسمها لصفته  
 البالغة في الرحمة اشار الى سعتها وعلتها على امتدادها وعد  
 انقطاعها رافة ورحمة فكونها ملاصقة لاسم الذات دل على  
 السبق وانها بمنزلة الذات وتكرارها دل على العظمة وعدم الانقطاع  
 وهذا الذي تقرر كله مبني على ان الرحمن صفة وهو كذلك في  
 الاصل كذا صار علما بالعلمية على الذات الواجب الوجود والبراد بها  
 تخصيص احد المشتركين او المشتركات بشايع على سبيل الاتفاق  
 دون القصد لتخصيص البعبت بالكمية فان قلعت تعرف العلم  
 لا يصدق على العلم بالعلمية قلعت لعلمه اراد واما الوضع ما يشمل  
 الوضع حقيقة او حكما وذهب ابن عصفور الى ان العلم بالعلمية  
 ليس بهلر وان احرى مجراه ومقتضى صيرورته علم ذلك الحاشه  
 معنى العهد عن الابل صارت من حيث العلمية مما لا معنى له اصلا  
 وهذا هو الظاهر فقد قال في الامام العلامة الرباني حاك الدين  
 يوسف ابن هشام الانصاري وكان شافعي المذهب ثم قلده لاهما  
 احمد بن حنبل قبل وفاته خمس سنين في المعنى الحق قول الاعلم وان  
 ما لك انه ليس بصفة بل علم قال ويند لا يحجبه انبوا السالذي  
 ساه الزمخشري وغيره لم يقدم الرحمن على الرحيم مع ان عادتهم تقدم  
 غير الابل كقولهم عالم غير يرو جواد ففاض انتهى قال الدمايني  
 ظهور الوصف فيه يمنع علمية والاستدلال عليها بما اشار اليه المصنف  
 اي ابن هشام بعد هذا من ورود كثره غير تابع ضعيف فالمشقة  
 الكافية بالبحر ذلك فيها نحو الفايبر زيد وما يخرج عن الوصفية

وعلم

وعلمية العلية يرد بها ان الرحمن لم يستعمل الاله تعالى فلا تتحقق العلمية  
 وقد صرح المصنف في النوع التاسع من الجهة السادسة من الباب  
 الخامس ان الكسائي جعل الرحمن الرحيم من الاله الاله الرحمن الرحيم لقيني  
 له وفيه دليل على ان الكسائي لا يري الرحمن على انهي قال الشمني  
 واتوا انما استدلل المصنف بان لفظ الرحمن لم يستعمل في وقت  
 من الاوقات صفة ولا يجوز ان لا يجوز استعماله كذلك حتى يقال ان  
 ذلك يجوز في نحو الفايبر زيد ولا يخرج به من الوصفية واما عدم  
 استعمال لفظ الرحمن في غيره تعالى فانما يمنع العلمية الحقيقية لا التقية  
 والقبيل بان علم يدعي انه علم بالعلمية التقديرية انتهى ومن  
 صرح بان علمية تقديريته السيد في حواشي الكشاف فقال  
 عقب قوله الكشاف وهو من الصفات الغالبة اي فقد يروا اذ  
 مفتحي القياس استعماله في غيره تعالى ايضا لان معناه البالغ في  
 الرحمة وحيث اختص به فكانه علم عليه وكذلك الدبران والعروق  
 لما اعتبر فيه معنى الدبور والعروق كان القياس ان يستعمل في غير  
 هذين الكوكبين كنهما اختصا بهما على لهما فكانها علميا عليهما  
 بخلاف الصق فان علمية تحقيقة ومن ههنا تراهم يقولون  
 العلمية اما بالنظر الى القياس والاستدلال واما بالنظر الى الواقع  
 والاستعمال انتهى قال في ابن هشام وينبغي على علمية انه  
 اي لفظ الرحمن في التسمية وعوها بدل لا نعمت  
 والجار عامل له محذوف مماثل لمعامل للنوع لان البدل على نسبة  
 تكرار العامل ومنهم من اعرب به عطف بيان ورجح بان البدل لمة  
 لاتنا سب هنا وجبار بعضهم والحق في مثل هذا ان يعرب عطف  
 بيان وهو هنا على سبيل المدح كما في قوله تعالى جعل الله البيت  
 الحرام ويحاشي عن ذكر البدل لانه المقصود بالحكم والمبدل منه انما  
 يذكر توطئة للبدل وفي نية الطرح غالبا والمقام ليام الى اخر قد

نحو

سيرة

الكمية

في قوله تعالى  
 جعل الله البيت  
 الحرام ويحاشي  
 عن ذكر البدل  
 لانه المقصود  
 بالحكم والمبدل  
 منه انما يذكر  
 توطئة للبدل



انها تدعى في المافى كالطير لانها تسبح في الماء كما ان الطير يسبح في الهواء  
 الا ان وصفها بالديب اقرب الى اللغة من وصفها بالطير ان الى ان  
 قال ما الغايبة في تقييد الدابة بكونها في الارض قالوا الجواب  
 من وجهين الاول انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السما احتجا  
 بالاطهر كن ما في السما وان كان خلقا مثلنا فغير ظاهر والثاني  
 ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عنابة الله تعالى لما كانت قد  
 حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة  
 لا منع الله اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان ادون تسمية  
 من الانسان لا يذكر من كان اعلى حاله منه فلهذا المعنى قيد الدابة  
 بكونها في الارض انتهى وفي قوله تعالى في سورة هود وما من دابة  
 في الارض الا احصاها الله رزقا قالوا الزجاج الدابة اسم لكل حيوان  
 لان الدابة اسم مأخوذ من الديب وبقيت هذه اللفظة على ما هي  
 الثابت والاطلاق على كل حيوان ذي روح ذكر او انثى الا انه يجب  
 العرف اختص بالفرس والمواد بهذا اللفظ في هذه الآية الموضوع  
 الاصل القوي فيدخل فيه جميع الحيوانات وهذا متفق عليه بين  
 المفسرين انتهى وفي قوله تعالى في سورة النور والله خلق كل دابة  
 من ماء الا اخرج له قال تعالى خلق كل دابة من ماء ان كثر من الحيوان  
 غير مخلوق من الماء الملائكة فغير اعظم الحيوانات فغير مخلوق من  
 النور واما الجن فغير مخلوق من النار الى اخرج انتهى وفي العرف  
 عبارة عن ذات القوائم الاربع فيكون متفوقا على ما هو يندرج  
 في ذوات الاربع هنا ما له اكثر من اربع كالعنكب فان اعتمدتها  
 اذا مشى على اربع فيه نظر فان لم يتدرج فقد تحتاج الى التقييد  
 والاعمال مختلف الواسع كذلك اى باختلاف الثمار والحيال  
 اى نوع مختلف الوان والاسم مجرور بالباء واسمه اندنا  
 لا بالاصنافه وهي في اللغة الامالة ومنه صانفت الشمس

وقوله

للعزوب

للعزوب مالت وامنت ظهري الى الحايطة املت وفي الاصطلاح نسبة  
 تقييد به بين اسمين تقتضي احوار ثابتهما فخرج بالمقيدة الاسان  
 نحو زيد قائم وجامع نحو قائم زيد ولا مشد الاضافة الى الجمل لانها  
 في ناول الاسم وبالاخير الوصف نحو زيد الخطا والاصح ان الاول هو  
 المضاف والثاني هو المضاف اليه لان الاول هو الذي يضاف للثاني  
 فيستفيد منه تخصيصا وقد استشهدا بتمالك في الاضافة بانه يلزم  
 الدهر ولتوقف المضاف من حيث هو مضاف على الاضافة وتوقف  
 الاضافة على المضاف ضروري انما نسبة بين المضاف والمضاف اليه  
 وكل نسبة متوقفة على التنصيص وجوابه انه ان اريد بتوقف  
 الاضافة على المضاف توقفها عليه من حيث ذاته فهو مسلم ولا دور  
 لاختلاف جهة التوقف او توقفها عليه من حيث كونه مضافا فهو  
 ممنوع ولا بالحرف المنوي على النوي قال الشيخ الرضي لوذا  
 ثبت ان العامل في الاسم ما يحصل بواسطته في ذلك الاسم المعنى  
 المقتضى للاعراب وذلك المعنى كونه الام محمد او فضيلة او  
 كماله العزة او الفضلة فاعلم ان بينهم خلافا في ان العامل  
 في المضاف اليه هو الاسم المقدر او من او المضاف فن قال انه  
 الحرف المقدر ونظر الى معناه في الاصل هو المقوم للاضافة بين الفعل  
 والمضاف اليه اذ اصل علام زيد علام جمل زيد بمعنى الاضافة  
 بدم بالمضاف اليه اجل الحرف ولا يسكر ههنا عمل الحرف الجذم قدرا  
 وان ضعف مثله في نحو خير في قول روبة وذلك لقوة الدلالة  
 عليه بالمضاف الذي هو مختص بالمضاف اليه او يتبين به كما ان  
 نصب ان المقدر في نحو احضر الوعي ضعيف فاذا وقع موقعها  
 فالسببية او الواو الجمع كما يجي في باب نواصب المضارع جاز نصبها  
 مطردا وكذا الجر سبب المقدر بعد الواو والفاء بل ليس بضعيف  
 ومن قال ان عامل الجر المضاف وهو الاول قال ان حرف الجر شريطة

٣



منسوخة والمضاف مفيد معناه ولو كان مقدر الكان غلام زبيد  
 كنز كغلام زبيد فيصير كونه الثاني مضافا اليه حاصل له بواسطه  
 الاول فهو الجار بنفسه وقال بعضهم العامل بمعنى الانعافه  
 وليس بشي لانه اراد كون الاسم مضافا اليه بهذا المعنى المقتضى والعالم  
 ما به تقوم المعنى المقتضى وان اراد بها النسبة التي بين المضاف  
 والمضاف اليه فينبغي ان يكون العامل في الفاعل والتعويل ايضا  
 النسبة التي بينهما وتبين الفعل كما قال خلف العامل في الفاعل فهو  
 الاسناد لا الفعل انتهى وكذا الرحمن الرحيم اي مثل الله في الجود  
 بالمضاف على الصحيح فالتعويل في قوله سيوفه العامل فيها  
 اي الصفة والتأكيد وعطف البيان هو العامل في المتبوع وقال  
 الاخفش العامل فيها معنوي كما في البتة والخبر وهو كونهما خاتمة  
 وقال بعضهم ان عامل الثاني مقدر من جفست الاول ومذهب  
 سيبويه اولى لان المنسوب الي المتبوع في قصد المتكلم منسوب  
 اليه مع تابعه فان الجاني في جاني زبيد الظريف ليس في قصد منسوب  
 الي زبيد مطلقا بل الي زبيد كقيد بقيد الظرافة وكذا في جاني العالم  
 زبيد وجاني زبيد نفسه فلما انشعب على التابع حكم العامل المنسوب  
 معني حتى صار التابع والمتبوع معا كقيد منسوب اليه وكان الثاني  
 هو الاول في المعنى كان الاول انشعب على المنسوب عليها معا  
 تطبيقا للفظ بالمعنى اما اذا قلت جاني غلام زبيد فالمنسوب اليه  
 وان كان الغلام مع زبيد الا ان الثاني ليس هو الاول معني فلم يعمل  
 العامل فيها معا وجعله معنويا كما ذهب اليه الاخفش خلاف الظاهر  
 اذ العامل المعنوي في كلام العرب بالنسبة الى اللفظي كالشاذ النادر  
 فلا يحل عليه المتنازع فيه وتقدر العامل خلاف الاصل ايضا  
 فلا يصح اني الامرا تخفي اذا امكن العمل بالظاهر الجلي انتهى به  
 والوقف وهو لغة مصدر ووقفته اي حبسته فوقته وقوفه اي

لزم

الخبر

اغضى واصطلاحا قال ابن الحاجب قطع الكلمة عما بعدها انتهى اي ولو  
 مقدر او قيل قطعها عن تحريك اخرها ورد بانها ليس بحامض نحو  
 الوقوف عليه مع التحريك اذ لا يصدق عليه الحمد مع انه وقف ولهذا  
 يقال فيه وقفه واخطا في ترك حكمه ولا مانع له من ان يصدق عليه  
 عنه الحركة وصلا كقولك واحدا ثانيا ثلاثا وصلا اذ يصدق عليه  
 الحمد وليس بوقف لعدم السكنة المؤدنة بالوقف على لسان الله فيجب  
 قال السيد في هوائى الكثاف والوقف على ما لا يفيد معنى مستقلا  
 قبح وعلى ما يفيد حسن فاذا استقل ما بعد سمي تاما والاسمي به  
 كافا وحسنا غير تام فالوقف على لسان الله فيجب وعلى الله او الرحمن كاف  
 وعلى الرحيم تام واشترط بعضهم في التكا في ان يكون ما بعد  
 الوقوف عليه متعلقا به تعلقا اعرابيا وسياتيك ما فيه انتهى  
 وانما كان الوقوف على لسان الله قبيحا للفصل بين التابع وهو  
 الرحمن الرحيم والمتبوع وهو الله وعلى الرحمن كاف اي قبح  
 للفصل بين التابع والمتبوع وقيل كاف وهو ما اتصل بما بعد  
 معني فقط فيحسن الوقف عليه ايضا والابتداء على ما بعد اذ لا تعلق  
 بما بعد به لفظا وان تعلق به معني نحو ومما رزقناهم يفتقون  
 وسمي به للاكتفاء بالوقف عليه والابتداء بما بعد كالتام ويسمى مفهوما  
 والحسن كما اتصل بما بعد لفظا ومعني فيحسن الوقف عليه لافادة  
 ويقبح الابتداء بما بعد ما لم يكن راسا له لعدم استقلاله نحو الحمد  
 لله من الحمد رب العالمين الاستري ان ما بعد مجرور وهو متعلق  
 بما قبل لفظا ومعني وليس راسا له ويسمى صالحا وجائزا ايضا وي  
 به لحسن الوقف عليه وعلى هذا فالوقف على لسان الله حسن وكذا  
 على الرحمن لصدق حمد الحسين عليهما نعم الوقف على كل منهما كاف  
 على ما تقدم من السيد فليست امل والوقف على الرحمن تام  
 وهو الذي انفصل عما بعد لفظا ومعني وهما كقوايد الاولى

وهو الذي كان يذهب الى ان الجار مناد او امر منه فغير محذور وري اذا لم يعمل على شي لا خلافه  
 وتقدر بغيره وان كان بعد واقف مضافا او صلح بما قبله لا يوزن حكمه في الجار  
 ويسمى وقف اللفظ ولا يوزن في الجار كالمحذور ما انقطع بنفسه نحو وقفه وقفا  
 وقال السيد في هوائى الكثاف والوقف على ما لا يفيد معنى مستقلا  
 قبح وعلى ما يفيد حسن فاذا استقل ما بعد سمي تاما والاسمي به  
 كافا وحسنا غير تام فالوقف على لسان الله فيجب وعلى الله او الرحمن كاف  
 وعلى الرحيم تام واشترط بعضهم في التكا في ان يكون ما بعد  
 الوقوف عليه متعلقا به تعلقا اعرابيا وسياتيك ما فيه انتهى  
 وانما كان الوقوف على لسان الله قبيحا للفصل بين التابع وهو  
 الرحمن الرحيم والمتبوع وهو الله وعلى الرحمن كاف اي قبح  
 للفصل بين التابع والمتبوع وقيل كاف وهو ما اتصل بما بعد  
 معني فقط فيحسن الوقف عليه ايضا والابتداء على ما بعد اذ لا تعلق  
 بما بعد به لفظا وان تعلق به معني نحو ومما رزقناهم يفتقون  
 وسمي به للاكتفاء بالوقف عليه والابتداء بما بعد كالتام ويسمى مفهوما  
 والحسن كما اتصل بما بعد لفظا ومعني فيحسن الوقف عليه لافادة  
 ويقبح الابتداء بما بعد ما لم يكن راسا له لعدم استقلاله نحو الحمد  
 لله من الحمد رب العالمين الاستري ان ما بعد مجرور وهو متعلق  
 بما قبل لفظا ومعني وليس راسا له ويسمى صالحا وجائزا ايضا وي  
 به لحسن الوقف عليه وعلى هذا فالوقف على لسان الله حسن وكذا  
 على الرحمن لصدق حمد الحسين عليهما نعم الوقف على كل منهما كاف  
 على ما تقدم من السيد فليست امل والوقف على الرحمن تام  
 وهو الذي انفصل عما بعد لفظا ومعني وهما كقوايد الاولى

وهو الذي كان يذهب الى ان الجار مناد او امر منه فغير محذور وري اذا لم يعمل على شي لا خلافه  
 وتقدر بغيره وان كان بعد واقف مضافا او صلح بما قبله لا يوزن حكمه في الجار  
 ويسمى وقف اللفظ ولا يوزن في الجار كالمحذور ما انقطع بنفسه نحو وقفه وقفا  
 وقال السيد في هوائى الكثاف والوقف على ما لا يفيد معنى مستقلا  
 قبح وعلى ما يفيد حسن فاذا استقل ما بعد سمي تاما والاسمي به  
 كافا وحسنا غير تام فالوقف على لسان الله فيجب وعلى الله او الرحمن كاف  
 وعلى الرحيم تام واشترط بعضهم في التكا في ان يكون ما بعد  
 الوقوف عليه متعلقا به تعلقا اعرابيا وسياتيك ما فيه انتهى  
 وانما كان الوقوف على لسان الله قبيحا للفصل بين التابع وهو  
 الرحمن الرحيم والمتبوع وهو الله وعلى الرحمن كاف اي قبح  
 للفصل بين التابع والمتبوع وقيل كاف وهو ما اتصل بما بعد  
 معني فقط فيحسن الوقف عليه ايضا والابتداء على ما بعد اذ لا تعلق  
 بما بعد به لفظا وان تعلق به معني نحو ومما رزقناهم يفتقون  
 وسمي به للاكتفاء بالوقف عليه والابتداء بما بعد كالتام ويسمى مفهوما  
 والحسن كما اتصل بما بعد لفظا ومعني فيحسن الوقف عليه لافادة  
 ويقبح الابتداء بما بعد ما لم يكن راسا له لعدم استقلاله نحو الحمد  
 لله من الحمد رب العالمين الاستري ان ما بعد مجرور وهو متعلق  
 بما قبل لفظا ومعني وليس راسا له ويسمى صالحا وجائزا ايضا وي  
 به لحسن الوقف عليه وعلى هذا فالوقف على لسان الله حسن وكذا  
 على الرحمن لصدق حمد الحسين عليهما نعم الوقف على كل منهما كاف  
 على ما تقدم من السيد فليست امل والوقف على الرحمن تام  
 وهو الذي انفصل عما بعد لفظا ومعني وهما كقوايد الاولى



من تفسير النبي **قيل** الكتب المتصلة من السما الى الدنيا مائة واربعة  
 صفت شيت وهي ستون وخمسة ابراهيم وهي ثلاثون وخمسة  
 موسى قبل التوراة وهي عشرة والتوراة والانجيل والزبور  
 والفرقان ومعاني الكتب مجمعة في القرآن ومعاني كل القرآن مجمعة  
 في الفاتحة ومعاني الفاتحة مجمعة في البسملة ومعاني البسملة مجمعة  
 في بايها ومعناها باي كان وفي يكون ما يكون زاد بمعهم ومعاني  
 الباء في نقطتها ووجه بان المقصود من كل العلوم وصول العبد العبد  
 الى الرب وهذا الباب الاصل في تلحق العبد بحجاب الرب  
 وذلك كمال المقصود الثاني عشر عدد حروف البسملة الرسمية  
 تسعة عشر عدد ملائكة خزنة النار روي عن ابن مسعود روي  
 عنه ان حروف البسملة تسعة عشر حرفا كل حرف خبى اى  
 وقاية من كل واحد من الزبانية التسعة عشر قاله العلامة  
 ابن زهرع الطرابلسي في تفسيره وقال القاضى البيضاوي اى  
 تسعة عشر ملكا او صنفا من الملائكة يكون امره او الخصاص  
 لهذا العدد ان اختلاف الغفوس البشرية في النظر والعمل  
 بسبب القوي الحيوانية الاثنى عشر والطبيعية وان الحسن  
 ذلك سبع سنن لاصناف الكفار وكل صنف يعذب بترك الاعمال  
 والافتقار والعمل انواعا من العذاب وكل نوع ملك او صنف  
 يتولاه وواحدة لعصاة الامة يعذبون فيها بترك العمل نوعا  
 يناسب ويتولاه ملك او صنف او ان الساعات اربعة وعشرون  
 خمسة منها مصروفة في الصلاة فتبقى تسعة عشر قد تصرف فيها  
 بواحدة من انواع من العذاب يتولاه الزبانية انتهى قاله  
 ابن زهرع ونظيره ما تقدم عن ابن مسعود قوله في عدد  
 الملائكة الذين يتدرون قول المصلي عند الرفع من الركوع  
 ربنا ولك الحمد حمد اكثر اطيبا ميا وكافيه وهو بضعة وثلاثون

يتولاه

حفا انها بضعة وثلاثون ملكا فلذلك قال صلى الله عليه وسلم  
 لقد رايت بضعا وثلاثين ملكا يستدرونها ايهم يكتبها اول وفي  
 شرح البخاري لحافظ العصر ابن جبراه ورد لقد رايت بضعا وثلاثين  
 ملكا وفي رواية مسلم اثنى عشر ملكا الحديث واجاب عنه بان  
 الاولي باعتبار الحروف والثانية باعتبار الكلمات انتهى ولعله  
 نظر الى ان ربنا كلمتان ولك الحمد اربع وفيه كلمتان التالفة  
 روي الطبراني لا يدخل الجنة احد الا يحوز اسم الله الرحمن الرحيم  
 هذا كتاب من اسم الله لفلان ابن فلان ادخلوه الجنة عالته قطوفها  
 دانية وروى ايضا يعطى المؤمن جارا على الصراط اسم الله الرحمن الرحيم  
 هذا كتاب من اسم الله تعالى العزيز الحكيم لفلان ادخلوه الجنة  
 عالته قطوفها دانية الجاهل به روي عن جابر انه قال لما  
 تولت اسم الله الرحمن الرحيم هرب الغم الى الشرق وسكنت الرياح  
 وهاج البحر واضغفت البهائم باذانها ورجعت الشياطين من السما  
 واسم الله عز وجل لا يسمي اسمي على شيء الا شفاه ولا يسمي اسمي على شيء  
 الا بارك فيه وروى ان رجلا كتب الى عثمان بن عفان عالا ليكن  
 فاقبث الي ووافعت اليه فلفسوف فكان اذا وضعها على راسه  
 سكن صداعه واذا رفعها عاد صداع ففقهها فاذا فيها كاغد  
 فيه اسم الله الرحمن الرحيم الحنا ممنة تتعلق برحمته روي ان روي  
 الله صلى الله عليه وسلم قال لعافية اتي الدواة وحرف القلم  
 وانصب الباء وفرق السين ولا تعور الميم وحسن الله وممد  
 الرحمن وجود الرحيم وضع قلمك على اذنك اليسرى فامنه  
 اذكر لك وعن الراقي انه روي في تاريخ قزوين عن ابن مسعود  
 مرفوعا من كتب اسم الله الرحمن الرحيم فلم تعور اليها التي في اسم  
 كتب الله له عشر حسنة ومحامنة عشر سيئة ورفع له عشر  
 درجات انتهى وروى عن علي رضي الله تعالى عنه انه نظر الى رجل

بكت ليم الله الرحمن الرحيم فقال جوده ما فان رجلا جوده ففقر له  
 وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتب أو لا باسمك اللهم فلا  
 نزلت سورة هود ليم الله مجراها وممرها كتبت ليم الله فلا  
 نزلت سورة سبحان قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن كتب ليم الله الرحمن  
 فلما نزلت سورة النمل انه من سليمان وانه ليم الله الرحمن الرحيم  
 كتب ليم الله الرحمن الرحيم المسافر مع السور في افتتاح البسملة  
 التي هي في مبدأ الكتاب بحرف الباء التي هي تالية دون الالف التي  
 هي في أول المراتب وأصلها انها لما الفت الانكسار والاختصاص  
 وعزمت عليها عوار النقطة فلم تزد على الواو ثم قصا عزمت  
 ولم تظهر شيئا فأكبرها فلم يجعلها فوقها تكبرا بل وصغتها تدللا  
 والالف لما تكبرت وصغها إليه تعالى كما ورد في الحديث من تولى  
 له رضى الله تعالى وايضا الالف حرف علة لا يقبل الحركة والسا  
 حرف صحيح قابل للحمل الحركة والقابل للحمل لما يلحق اليه الحمل حالان  
 الآتي وايضا الباء صنعت للوصل والالحاق والالف اختصت  
 بالقطع والواصل أولي من المتألف وايضا لا كان الباء حرفا شفويا  
 تنفخ الشفة به ما لم تنفخ بغير من الحروف لان الهم وان كان  
 شفويا لا تنفخ الشفة به كما تنفخ بالباء حسا وكان أول افتتاح  
 في الذوق الانسانية في عهد الست بربكم قالوا بلي فكان أول  
 حرف ينطق به الانسان وفتح به فنه وكان مخصوصا بجهن المعاني  
 اقتضت الحكمة الالهية اختيارها من ساير الحروف فاخترها ورفع  
 قدرها واعلى شأنها وأظهر برهانها وأعز سلطانها وجعلها  
 مفتاح كتابه ومبدأ كلامه وخطابه واعطاها دفعة الالف وقامته  
 وتقدمه على الحروف وامامتة فحذف الالف في ليم الله وطول  
 باؤه لانهما تعظيمها وتفخيمها اي مخها مربية الالف واشبهتها  
 مكانه وقدرها باسم ذاته وصفاته وجعلها معدن كلامه ومنبع

كلامه

كرامته مع برئته كادوي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال  
 الباقين بأوليائه والسين سبع مع أصنافه والهم مبتدأ على اهل  
 ولا به وعن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم ان عيسى ابن مريم ارسلته امه الى الكتاب  
 لتعلم فقال له المعلم قل ليم الله فقال عيسى وما ليم الله فقال  
 ما أدري فقال عيسى عليه الصلاة والسلام الباء بها الله والسين  
 سناؤه والهم ملكه وانه لا اله الا هو والرحمن رحمن الدنيا والرحيم  
 رحيم الآخرة وهو خير غريب جدا واذ قد فرغنا من الكلام  
 في البسملة فهذا ان شئنا ان نذكر الكلام على الحمدلة واما  
 الحمدلة فالله وقوله يا اللطيف اشار الى الجواب عما سأل ان  
 التعريف لا يتناول حمد الله لنفسه لانه ليس باللسان وحاصل هذا  
 الجواب ان ما ذكر ليس تعريفا لمطلق الحمد بل للحمد اللطيف وهو لا يكون  
 الا باللسان وفيه ان حمد الله تعالى لنفسه لا يجب ان يكون من قبيل  
 غير اللطيف بل يكون من قبيل القول الغير اللطيفي كان خلق الله  
 اللطيف في الهواء فيسمع اوجه لسان جبريل مثلا والفرق بين هذا  
 وبين قول جبريل المنسوب اليه ان هذا يجري على لسان جبريل  
 من غير قصد اليه والى تاليفه الخصوص واوضح من ذلك قوله  
 بمعنى ان القصود تعريف حمد العباد وسياق ذلك مزيد  
 تحقيق وبسط واجيب ايضا بانه قد عبر بكونه باللسان عن  
 كونه قول لا ينظر الى ان الغالب في القول ان يكون مجازا ورحم اللسان  
 وسطوقه بان قوله الله تعالى أكثر لقوله تعالى ما نقضت كلمات  
 ابراهيم ان يدعى ذلك في القول الحمد وجنبه العلاقة محل تأمل  
 ففي التعجب باللسان مساهلة اما بانه خرج محجوز الغالب أو أنه  
 به ما سوى الجنان والاركان والتعجب به لانه الغالب فحاصل  
 التعريف انه ثنا يكون باللسان غالبا ولا يبرد عليه انه سبيلهم

مع ان ظاهر القرآن  
 في حديث شاذ  
 يشهد الحمد لله  
 في قوله واربنا  
 ففقهه التقييد  
 باللسان والتقصيد  
 بان المورد خارج  
 وهو اللسان ان من  
 لا يمكن الجارح  
 منه ومنه والحمد  
 وان منه من لا يقول  
 الحمد لله من من

و قوله ما بالجنان والاركان في الجملة لان السواد ان المجد هو الشئ  
 على وجه يكون ذلك الوجه غالباً باللسان فافهم فانه منزهة الاقلام  
 او الحاصل انه الشئ بغير الجنان والاركان والمجد بالثنا الاتيان  
 بما يدل على الجمل من قول وخبر وان لم يكن باللسان فيكون حمد  
 الله هو قوله الله اك على الاتصاف فان قلت القول القام بذاته  
 تعالى انما هو النفسي فيكسر ان يكون الحمد جناساً وقد اتفقوا على  
 خلاف ذلك قلت قال استاد شجارتها الله تعالى ذهب  
 المتأخرون اعني صاحب المواقف ومن وافقه من سبقه او لحقه  
 او عاصره الى تأويل كلام الشيخ الاشعري والسلف في كلام الله تعالى  
 وحمده على انه قولاً اي لفظاً قائماً بذاته فترضا عن الترتيب والحمد  
 والزماد على ما فصل في محله وهو الحقيقي بالاعتقاد وتيسر بظاهر  
 الشرع وعند ولا عما يلزم في خلافه من الفساد وجنبه لخدمه  
 قوله اللفظي للقيام بذاته فلا اشكال فيه واما على الذهب الشهو  
 من ان القيام به انما هو الكلام القلي اي المعنى لا اللفظ فيمكن ان  
 يقال المطلق بين العلم والكلام هو المارق بين حمد والشكر  
 الخافى فما هو العلم ليس بحمد وما هو الكلام حمد ويمكن ان يقال  
 اللازم في الحامدية صدور الحمد منه وان لم يكن القول قائماً به  
 بخلاف المتكلم فان التمدد فيه قيام الكلام به فاذا وجد الله لفظاً  
 في محل فتدبر صدور القول وما يدل على الاتصاف من غير الجنان  
 والاركان فيكون حامداً فان فصل يلزم ان يكون الحمد الصادق  
 عن زيد حمد الله لانه الموجد عند اهل السنة وذلك فاسد  
 قلت لو سلم فانما يكون ومنفاله وينسب اليه اذ الموجد في  
 مصدر اختياري على الوجه المعتاد والمنسوب الي ذلك المصدر  
 فان اوجده على خلاف المعتاد نسب الى الموجد كما اذا خلق  
 في هوا بالجملة ما يفرق به بين القول اللفظي المنسوب اليه

النفسي

تعالى

تعالى على القول بحدوثه وبين القول الذي ينسب الى غير كبريل  
 مثلاً مع ان الموجد هو الله تعالى في الموضعين يفرق به بين حمد  
 والحمد المنسوب الى غير الله تعالى بان كان باجاده فالذي يقال انه كلام  
 غير نقول انه حمد غير فافهم وهو الذي حققناه في حقه انه  
 في غاية الظهور على طريقتي المعتدلة ويمكن تصحيحه وتوجيهه على  
 مذهب اهل السنة ايضاً بالفرق بين الحامد والتكلم كما مر وليس  
 من شروط اطلاق كل مشتق حقيقة ان يقوم المبدأ من اطلاق عليه  
 حقيقة كالحمد والصباغ وغيرهما كاللبن والتمر وغير ذلك  
 فمن الجائز ان يكون الحامد ايضاً كذلك فتدبر وعلى هذا يكون  
 حمد الله تعالى على الحقيقة وهو حامد له في حمد وما يوجب ذلك  
 في الجملة ان كل كمال يجب ان يثبت له على الوجه الاعلى والاكمل ومن  
 الكالات ان يكون محموداً على الوجه الاكمل وغيره لا يقتدر على حق  
 الحمد لانه فروع كالمعرفة وقد ورد سبحانه ما عرفناك حق  
 معرفتك فالاكمل ان يكون هو حامد نفسه كالحمد والالام يثبت  
 له الكمال فيه ويصح في الحديث لا احصي ثنا عليك انت كما اثبت  
 على نفسك ولا تنوهم انه منقوض بالمعبودية على الكمال فانه  
 مستغنى لانه المنزوق ظاهر فان عبادة الشئ بقية غير معقول فهو  
 محال بخلاف الحامدية فليست كل ذلك وما ذكرنا مناسبة لا يضرها  
 الاحتمال واما قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمد فالظاهر انه  
 على ذلك التقدير ايضاً تجاز الا ان يقال لكل شئ قوله يليق به  
 اي ما هو من جنس اللفظ الدال على اتصاف الله تعالى بالكمال  
 ولذا سمع الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين تسبيح المصداق وعلوم  
 سليمان منطق الطير وقالت الله تعالى يا حبال ادبي معه  
 والحجر والشجر سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ساير الانبياء  
 وستسلم الارض وتحدث اخبارها وكل حجر يخبر بمن اخفى خلفه

بحمد المخلوقات والاسلام  
 في

من اليهود وعلم الحيوانات لا ينكر ويشهد لما قلنا الأحاديث وكل  
الأوليا وانكار ذلك ليس إلا عداوا واستبعادا نشأ من قصر النظر  
على المعتاد وكبرية امور تستبعد بها العقول القاصرة وهو على كل  
شي قد سيد وهذا ما ذهب اليه المحققون من المتأخرين لما علموا  
ان التخصيص بالآلة ليس مما نص عليه اهل اللغة بل هو مستنبط من  
الموارد ولم يتعلق به عرض معتد به وللتأويل فيه مجال ظاهر  
ترجح ذلك في نظرهم على القول بالوضع المجرد مع احتمال غيره  
والحكم بان كلام الله تعالى على الجاز اللغوي مع جواز الحقيقة وبان  
ما لا يخص من الأوصاف ليس بجهد من غير داع فاختار أن يكون  
في التقيد بالآلة مساهلة اما بأنه خرج مخرج الغالب أو  
أريد بها ما سوى الجنان والآركان والتعابير بها لانها الطالب  
أو اريد بها ما على ما تقدم واما الأكثرون فقد ذهبوا الى انما  
ثبت التخصيص من الثقات على اعتبار الآلة ولا مشاحة في  
الوضع علم ان ما في الكتاب والسنة موصول مصروف عن الظاهر  
فقول الله الجهد اخبار باستحقاق الجهد ورجوع الحمد أو ثبوت  
كلامه أو اختصاص الحمد أو امر بالجهد أو الاخبار أو مجاز عن الجهد  
صفة الكمال وهو بالفعل أقوى قاله استاذ شيخنا رحمه الله  
تعالى وأقول لا يحتمل ان يكون ذلك حمدا شرعا وهوام من  
اللغوي فلا يملزم ما في الجاز المحض من البعد والمنقول الشرعي  
أكثر من ان يحصر ويؤيد ذلك في الجملة ما ذكره بعض العلماء  
من ان مثل الحمد لله حمد شرعي فيثبت به لا يقال القتل  
والاصطلاح لا يثبتان فالاحتمال لا نقول الدليل الظني  
عليه انه ثبت من الثقات ان الحمد اللغوي انما يكون بالآلة  
وقد ثبت في الشرع الحمد ممن تنوع عن الآلة وكلام الشارع  
محمول على الحقيقة حسب الامكان فالظاهر ان يكون له فيه

اصطلاح

اصطلاح وحسيند حقيقة عرفية وهذا القدر بل دونه يكفي  
بصفة الظنيات اما مستوي ان الوضع الشرعي غالبا لم يثبت إلا  
بالامارات واحتمال شهور المجاز موجود في الكل أو المثل ثم ان  
بعض الفضلاء في حواشي المطول رجح ان يكون الحمد ما ليس له  
لسان مجاز بل زعم انه وفق النظر وحقق المقام وقاله لنا  
ثبت النقل الصريح بان الحمد في اللغة لا يكون الا باللسان يعني  
ان يكون الحمد اذا اطلق على ما لا يكون باللسان مجازا قاله استاذ شيخنا  
أقول قد ظهر مما مر ما فيه وتوضيح ان النقل انما يوجب  
الجزم واليقين لو لم يكن قابلا للتأويل ولما جاز فيه التأويلان  
المذكوران لم ينعين الجاز اصلا وان اراد بالنعين كالم ترجيح  
والاولوية بمبالغة لان المسامحة في التعريف بعيد جدا فيه  
ان حمل في الكتاب والسنة على الجاز في مواضع عديدة بعد  
كيفه وقد قيل ان الحمل على الجاز لا يجوز الا عند المنافع من  
الحقيقة والمسامحة في التعريف نسبا في العلوم العقلية والمخاطبة  
اللغوية عند قيام القرينة شائفة واطلاق الحمد والتشابه  
كلام الله تعالى ورسوله بل البلغا والعرب العاربة على ما ليس به  
باللسان قرينة تامة وحسيند اقول الاول والأرجح على التعرّف  
على المسامحة باحد الوجهين الظاهرين لان الأمر دائر بين  
المسامحة في تعريف بعض العلماء في قيد استنبط من كلامه  
اللغويين وبين التأويل في كلام الله ورسوله والبلغيا  
فهو الأرجح بالاعتبار وهذا اعتقده ذخرا لدار القرار واما  
ما بدعناه من ان يكون منفع لا شرعا فلا يدفع البعد بالكلية  
والمسامحة في التعريف أولى واقرب من ترك الظاهر والحقيقة  
اللغوية من غير داع اذ قلما يوجد تعريف تمام خال عن المسا  
والتكلف بالكلية على انه اذا دار الأمر بين الوضع الجهد والمسامحة

محذ

في التعريف فعمل الثاني اولى لا اشتبه من ان المجاز خير من الاشتراك  
وما نحن فيه يشبه ذلك فتأمل ثم ان ذلك الاحتمال لم يمتل به  
القوم فتم مما مر على طريقة القوم والالزام بلا شبهة وههنا  
مرتبة اخرى من التأويل ابدعها المخبر بالدواني وهي ان  
اللفظ قد يوضع في اصل اللغة لعام يشتهر في بعض اقراة لخصه  
بحيث يصير حقيقة عرفية في ذلك الفرد كالميزان فانه في  
الاصل لا يوزن به من اي نوع كان كميزان المياه والدرع  
والامكار والذهب وغير ذلك ثم لا تداول في الاسواق الميزان  
الموضوع له لفظ الميزان فنقال ميزان المياه ونحوه مجاز وكذا  
الحال في كثير من الالفاظ الدامية في الكتاب والسنة واشبه  
على الناظرين فنات عنهم الحقائق وعلى هذا فاس الجذ فان  
الحقيقة اللغوية اظهر صفة الكمال ولما كان الاظهار القولي  
اظهر افراده شاع فيه كانه حقيقة عرفية مع انه ام وصفا  
فالتعريف للمعنى العربي واصل الوضع ام او هو قيد غالب  
فاشتمه والحمد اظهر صفة الكمال وهذا تدقيق حسن الا  
انه احتمال في مسألة نفيسة ولا يحصل الا شوق به الا اذا تأيد  
بنقل موثوق به وبممكن تأييد بان المعرفين استنبطوا  
بعض القيود من كلام اللغويين والاستنباط من كلام الله تعالى  
ورسوله اولى بالاعتبار ونفسه ان كلام الله عز وجل يحتمل وجهين  
اخر او وجهها من الوضع للقول او المجاز كما فصلنا فلا يتوهم  
الوضع لاظهار مطلقا الا اذا ترجح ذلك الاحتمال وسكن الترجيح  
بتدقيق النظر بان الاظهار الفعلي اتم واكمل فالأليق ان لا يخرج  
من الحمد ولا يختص بالناقص واصل اللغة كانه تدقيق الاظهار  
مراعين للناسبات فالظن انهم لم يتركوا تلك المناسبة فتأمل  
وما يهتد رحمه الله تعالى كثير المناسبة مع ما مر من ان المراد هو

البيان ان اللفظ لا يوزن به من اي نوع كان كميزان المياه والدرع والامكار والذهب وغير ذلك ثم لا تداول في الاسواق الميزان الموضوع له لفظ الميزان فنقال ميزان المياه ونحوه مجاز وكذا الحال في كثير من الالفاظ الدامية في الكتاب والسنة واشبه على الناظرين فنات عنهم الحقائق وعلى هذا فاس الجذ فان الحقيقة اللغوية اظهر صفة الكمال ولما كان الاظهار القولي اظهر افراده شاع فيه كانه حقيقة عرفية مع انه ام وصفا فالتعريف للمعنى العربي واصل الوضع ام او هو قيد غالب فا شتمه والحمد اظهر صفة الكمال وهذا تدقيق حسن الا انه احتمال في مسألة نفيسة ولا يحصل الا شوق به الا اذا تأيد بنقل موثوق به وبممكن تأييد بان المعرفين استنبطوا بعض القيود من كلام اللغويين والاستنباط من كلام الله تعالى ورسوله اولى بالاعتبار ونفسه ان كلام الله عز وجل يحتمل وجهين اخر او وجهها من الوضع للقول او المجاز كما فصلنا فلا يتوهم الوضع لاظهار مطلقا الا اذا ترجح ذلك الاحتمال وسكن الترجيح بتدقيق النظر بان الاظهار الفعلي اتم واكمل فالأليق ان لا يخرج من الحمد ولا يختص بالناقص واصل اللغة كانه تدقيق الاظهار مراعين للناسبات فالظن انهم لم يتركوا تلك المناسبة فتأمل وما يهتد رحمه الله تعالى كثير المناسبة مع ما مر من ان المراد هو

النور

القول مطلقا وهو اقرب الى كلام القوم والنفس اليه اميل وعلى  
ما قوره من انه الاظهر فالظاهر انه لا يهر الا اعتقاد وان صدق  
عليه انه ينبغي عن التعظيم الى هنا كلام استاذ شيخنا رحمه الله  
تعالى لينة نصب على الظرفية الاعتبارية متعلق بمعنى نسبة  
الخير الى المستد او حال بنا على جوان من المستد اي حال كون  
كاتبنا في اللغة اي الالفاظ الموصوغة بوضع العرب اي معدو  
من جعلتها اي ملاحظا فيه ذلك وقد ذكرنا زيادة على ذلك  
عقب قوله عرفا الثبنا اي الذكر بالخير وهو يتقدم المثلة  
على النون وبالمدام مصدر لان فعله اثني عليه بالجميل مطلقا ولو  
في اعتقاد الحامد او المحمود بل او غيرها في احتمال بعيدا احتيا  
اي صادرا عن المحمود باختاره وارادته كان او غير اختياري  
فلو وصف بكمال الحسن او الذات يكون حمدا بلا تعلق هذا هو  
المشهور بين المتأخرين ومنهم من قال يجب ان يكون اختياريا  
واختار الجلال الدواني روح الله روحه في حواشي التهذيب  
ولم يتعرض له لدلالة الشا عليه وفوكه باللياس متعلق به  
بالشاميين الت اي الشا الصادر باللسان واورد عليه ان  
قيد اللسان مستدرن لان الشا لا يكون الا به واما قوله عليه  
الصلاة والسلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فنقول  
على المجاز والحايل عليه قصد المشاكلة واجبت بانه بيان للواقع  
وتوطئة للفرق بينه وبين الشكر في مقابلة قوله فيه سوا كان  
ذكا باللسان الى اخره وبانه كدفع احتمال النجوز من الذي قبله  
هم المسمى في اصطلاح الأصوليين ببيان التقرير فلا يسود  
ان صرف اللفظ الى حقيقة لا يحتاج الى دليل والحق ان اختصاص  
الثناء باللسان غير مجزوم به بل المفهوم من الصالح ومن الكشاف  
في تفسير قوله تعالى واذكروا ما في غيرهما من الكتب ان الشا

البيان ان اللفظ لا يوزن به من اي نوع كان كميزان المياه والدرع والامكار والذهب وغير ذلك ثم لا تداول في الاسواق الميزان الموضوع له لفظ الميزان فنقال ميزان المياه ونحوه مجاز وكذا الحال في كثير من الالفاظ الدامية في الكتاب والسنة واشبه على الناظرين فنات عنهم الحقائق وعلى هذا فاس الجذ فان الحقيقة اللغوية اظهر صفة الكمال ولما كان الاظهار القولي اظهر افراده شاع فيه كانه حقيقة عرفية مع انه ام وصفا فالتعريف للمعنى العربي واصل الوضع ام او هو قيد غالب فا شتمه والحمد اظهر صفة الكمال وهذا تدقيق حسن الا انه احتمال في مسألة نفيسة ولا يحصل الا شوق به الا اذا تأيد بنقل موثوق به وبممكن تأييد بان المعرفين استنبطوا بعض القيود من كلام اللغويين والاستنباط من كلام الله تعالى ورسوله اولى بالاعتبار ونفسه ان كلام الله عز وجل يحتمل وجهين اخر او وجهها من الوضع للقول او المجاز كما فصلنا فلا يتوهم الوضع لاظهار مطلقا الا اذا ترجح ذلك الاحتمال وسكن الترجيح بتدقيق النظر بان الاظهار الفعلي اتم واكمل فالأليق ان لا يخرج من الحمد ولا يختص بالناقص واصل اللغة كانه تدقيق الاظهار مراعين للناسبات فالظن انهم لم يتركوا تلك المناسبة فتأمل وما يهتد رحمه الله تعالى كثير المناسبة مع ما مر من ان المراد هو

البيان ان اللفظ لا يوزن به من اي نوع كان كميزان المياه والدرع والامكار والذهب وغير ذلك ثم لا تداول في الاسواق الميزان الموضوع له لفظ الميزان فنقال ميزان المياه ونحوه مجاز وكذا الحال في كثير من الالفاظ الدامية في الكتاب والسنة واشبه على الناظرين فنات عنهم الحقائق وعلى هذا فاس الجذ فان الحقيقة اللغوية اظهر صفة الكمال ولما كان الاظهار القولي اظهر افراده شاع فيه كانه حقيقة عرفية مع انه ام وصفا فالتعريف للمعنى العربي واصل الوضع ام او هو قيد غالب فا شتمه والحمد اظهر صفة الكمال وهذا تدقيق حسن الا انه احتمال في مسألة نفيسة ولا يحصل الا شوق به الا اذا تأيد بنقل موثوق به وبممكن تأييد بان المعرفين استنبطوا بعض القيود من كلام اللغويين والاستنباط من كلام الله تعالى ورسوله اولى بالاعتبار ونفسه ان كلام الله عز وجل يحتمل وجهين اخر او وجهها من الوضع للقول او المجاز كما فصلنا فلا يتوهم الوضع لاظهار مطلقا الا اذا ترجح ذلك الاحتمال وسكن الترجيح بتدقيق النظر بان الاظهار الفعلي اتم واكمل فالأليق ان لا يخرج من الحمد ولا يختص بالناقص واصل اللغة كانه تدقيق الاظهار مراعين للناسبات فالظن انهم لم يتركوا تلك المناسبة فتأمل وما يهتد رحمه الله تعالى كثير المناسبة مع ما مر من ان المراد هو



هو الاثنان بما يشعر بالتعظيم مطلقا فنفس ذكر في الجمل ان الشا التمام  
 الجميل لكن بعد تخصيص الكلام باللفظ وبما يكون تشويكا على  
 الاشتراك اللفظي فالك استاد شيخنا رحمه الله تعالى قد اشهر  
 بين الجمهور انه لا بد ان يكون عبارة اللسان واقرب لاشبهه  
 ان تشبه الجارحة باللسان بالنظر الي الغالب والواقع وهو ان آلة التكلم  
 هي تلك الجارحة ولو وجد التكلم بغيرها كما اذا فقد كسانه والله ممكنه  
 من الاثنان بالحروف وقد ذكر من اتق به اني شاهدت ذلك  
 او تلفظ بالحروف الشخوية فاشفي على الجميل فهو ذكر وجه المراد  
 ان يكون بالآلة المعهودة في الجملة الخلق والشفة الثتان معهودتان  
 وهذا مما ينبغي الشك فيه لكن يبقى التساؤل في ان خصوص الآلة  
 المعتادة لها دخل او لا لزوم كونه بالآلة فلو وضع الله القوة التي  
 في اللسان والخلق والشفة في جارية اخرى كما هو المنصوص  
 يوم القيامة وقالوا الجلود هل لما شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الآلة  
 والتاويل فتح باب الاتحاد ومنشا الفساد واتي بالحروف الدالة  
 على الاتصاف بالجميل على الجميل تعظيما فهل هو حمد كما هو الوجه به  
 الوجه اولافانه امر اصطلاح ولا مشاحة في الوضع والاصطلاح وظاهر  
 المنقول الثاني والوجه الثقل انه حمد فالذي لا بد منه كونه بالآلة  
 من الآلات التي هي سبب في صدور الصوت المخصوص فتدبر ذلك  
 فانه ما لم يتصرفوا الله اعلم انتهى على الفعل الجميل اي لاجله با  
 يكون الشا بالجميل سببا له ومقابله بمعنى ان المحمود لما كان له ذلك  
 الشئ ذكر جميله واظهر كماله فهو لاجل حصوله له ولولا له لربو  
 اي لم يحقق ذلك اليه سمع فهو كالملة الباعثة للواصف على الوصف  
 كما في حمد الله تعالى وانما وجب في المحمود عليه ان يكون جميلا  
 وكالا لان غير الكمال لا يكون سببا لاظهار الكمال والتعظيم فالك

اولا بما عرفت ان خبر تعالى  
 او هو العلة لا فاعل  
 حمد الخلق م

استاد

استاد شيخنا رحمه الله تعالى وحتم ان يكون ام من الكمال في ذاته  
 او في ذم الحامد او المحمود كما مر في المحمود به اذ لا يظهر بياحي الزا  
 فرق ويمكن الفرق بدقيق النظر بان الباعث على التعظيم لا بد  
 ان يكون امرا عظيما عند التعظيم وكون الشئ عظيما عند غير مع نفسه  
 عند لا يصير سببا للتعظيم وهذه مقدمة يحكم بها العقل السليم  
 وان امكن فيها المناقشة والجدل بخلاف المحمود به فانه في الحقيقة  
 ما يظهر باجرايه على الموصوف ان الواصف يعظمه ولا يبعد ان  
 يظهر ذلك بما هو عظيم عند من يظهر له اي المحمود فانه بفهم  
 منه في الجملة الكمال وقصد التعظيم فليست بذلك ومن ههنا  
 تحقق ان المحمود عليه يجب ان يكون جميلا في اعتقاد الحامد والله  
 اعلم وهذه المسئلة لم يتصرفوا لها فيما اطلعت عليه وقالوا ايضا  
 ظاهر كلام الاكثر ان المحمود عليه ام من ان يكون فعلا صادرا  
 عن المحمود او كيفية قائمة به لكن المحقق العلامة الغفاري اصرح  
 في حواشي الكشاف بان المراد الفعل الجميل كما مر ووافق استاذ  
 الاسام الخميني الدواني في حواشي الاصول بل الامام الرازي وكفي  
 ذلك سندا ودليلا سيما في النقليات والمداد فكل ما ذكر عن  
 المحمود كما صرح به الامام فقال لا يحمدا الفاعل المختار على ما صدر  
 محمدا بالاختيار فلا يكفي ان يكون المحمود دخل في صدوره عن الغير  
 لا على وجه الفاعلية وذلك لان التعظيم حينئذ من جهة تعلق  
 الفعل به لا من جهة كونه فعلا فيضيق اشتراط كونه فعلا ومن  
 هنا ظهر ان هواد السيد الشريف المستغني بقلبه وشهرته  
 عن التوصيف بقوله فيخص الحمد بالفاعل المختار انه فاعل المحمود  
 عليه وما قيل انه غير لازم وانما اللازم ان يكون متصفا به فغير  
 متوجه وما ذكر في بيانه من انه يجوز ان يكون لذات اختيار في  
 حصول صفة ولا يكون فاعلا لها فلا يلزم من التقييد بالاختيار

ان يكون المحمود فاعلا ليس بشئ لانه وان جاز عقلا لكن النقل بما فيه  
واما الجواب بان المراد انه يلزم ان يكون له فعل وان لم يكن  
ذلك محمودا عليه وذلك لا يترتب من التقييد فهو بعد التميز  
بمجرد عن التحقيق لا يعرف من ان المحمود عليه يجب ان يكون فضلا  
للمحمود فان قلست كثيرا ما يجد على العلم والكرم والاخلاق  
العلية النفسانية قلست في باب التفسير ان المدح يجوز  
على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الا على صفات الفعل كالحق  
والرزق لكن الظاهر من تحقیقات المتأخرين ان المراد الفعل المسمى  
اللفظي والصرف بعد جميع ذلك ايضا يقال علمت وحملت كاتقال  
اكرمت واعطيت وقد صرح بكون الكيفيات النفسانية تعد ايضا  
السيد الشريف وغيره وعلى ما قررنا يكون الحمد حقيقة على الانعام  
لا النعمة ولذا قال العلامة التفازي ان النعمة بمعنى الانعام  
فان قلست هذا بنا في ما في المطول من ان الحمد على الانعام  
امكن من الحمد على النعمة فانه يدل على جواز ان لا يكون الحمد عليه  
فعلا فان ذوات النعم لا تعد ايضا لا قلست لا شبهة لعقل في ان  
المحمود عليه يجب ان يكون امرا في المحمود فان الامر الاجنبي عن شخص  
لا يكون سببا لثنا ذلك الشخص وتفضيله بداهة والا لم يكن حمدا  
على ما لم يتعلق به من فعل حمود وغيره وهو فاسد قطعاً فالحمد  
على النعمة لذاتها غير معقول بل لا بد من ملا حظة تعلتها بالمحمود  
بالصدق وروحيته يرجع الى الانعام فان الحمد على النعمة حينئذ  
لاجل انعام المحمود اياها واما الحمد على الانعام فهو لذاته فلذا  
صار الحمد على الانعام امكناً فالذي يلزم مما في المطول ان  
الحاصل من الفصل قد جعل بمنزلة الفعل ويجد عليه كن لانه  
بل من حيث حصوله منه فالمحمود عليه او ما هو بمنزلة الفعل مما  
لو حظ فيه الفعل فلا منافاة ولا اشكال ثم ان العقل وان كان يجوز

الفعل

فيلزم

نظم احد وشاء لا يتعلق به لانه جهة الصدور حقيقة او عرفا  
الا ان كان كما في الثقات سيما في العقليات مقدم على الاحتمالات  
العقلية وحسن الظن به يقتضي اعتقاد انه مما جزموا في بيان  
المعنى اللغوي والامر النقل بشئ الا بعد نقل او دليل تام  
فطلب التحصيل او في الدليل ليس عليه تمويل ولا اليها في مقام  
التحقيق يستكمل فامر منها انه انتهى الاختيار اي الحاصل من  
المحمود واختياره وارادته فلا يكون ثناء اللوالة على صفاتها حمدا  
واعلم ان قولنا على جهة كذا قد سجد به على طريقه وطر  
ايم من ان يكون منه او لا وقد سجد به على وجه كذا على ان  
الاضافة ببيان اي على وجه هو كذا فيستلزم ان يكون منه فقوله  
على جهة انما قلتم اي كائنا ذلك الثناء على جهة التعظيم ظاهر  
وباطنا كما يوضح مما ياتي ليس من قبيل الاول لانه حينئذ لا يلزم  
حصول التعظيم ظاهرا وباطنا لان الكون على طريقته التعظيم  
لا يقتضي ان يكونا منه لانه ام منه كما تقتضيه الام لا يدل على  
الاضافة ولا يلزم ان يصدق باخص معنى فتعين انه من قبيل  
الثاني اي كائنا ذلك الثناء على وجه هو التعظيم فان قيل  
لا حاجة الى الاضافة في قوله على جهة التعظيم فلا قيل على  
التعظيم بترك لفظ الجهة لا يقتضيه ان الجهة بمعنى الوجه  
وان الاضافة ببيان قلست ان زيادته لتحسين اللفظ  
ودفع بشاعته الحاصلة بتركه والحقيقة على قواعد الاحكام  
ثم التفصيل لا يقال حمدا على الثاني يوجب اعتبار تعظيم الجوارح  
لا سيما في من انه متناول للظاهر والباطن فخالف كلامه الثاني  
فان حاصله اعتبار عدم مخالفتها اعم من موافقتها او لا لانه  
منع المناقاة لان المراد بتعظيم الجوارح ان لا يصدر منها ما يوجب  
التحقير لان يصدر منها ما يوجب التعظيم والتحذير في قوله

ن

سواء كانت راجحة الى التناشاة الى عموم الجميل والرجوع الى  
 قصر الجميل يوجب ركائنه في المعنى اذ يكون من قبيل قولنا الحيوان  
 جسم هاسي سواء قلنا بالاشياء ام لا او اما الرجوع الى المحققين  
 جده او سواء بمعنى الاستواء بوصف به كما يوصف بالمصادرة  
 ومنه قوله تعالى الى كلمة سواء بيننا وبينكم والفعل بعده في  
 تاويل المصدر مبتدا خبره سواء والفعل في المعطوف ايضا به  
 مقدر كما صرح بمثله الزمخشري في قوله تعالى سواء عليهم انذرتهم  
 ام لم تنذرهم والتقدير سكونه في مقابلة نفي وكونه في مقابلة  
 غير ما يستبان وسواء لا يشي ولا يجمع على الصحيح الجملة اما به  
 استئناف ام حاد بلا واو او اعتراض سفي هيئة شبيهة وهي ان  
 ام لا واحد المنعقد والنسوبة تابه لانها تقتضي شيئين  
 فالصواب الواو بدل ام وكون ام بمعنى الواو غير معهود قال  
 توجيه السراية بان الكلام محمول على معنى المجازاة قال فاذا  
 قلت سواء علي قت او قصدت فقطع سرح ان قت او قصدت  
 فقطع يره ان قت او قصدت فهذا على سواء عليه فلا يكون سواء  
 مقدم ما ولا مبتدا فليس التقدير قيامك او قعودك سواء او  
 على قيامك او قعودك بل سواء خبر مبتدا محذوف اي الامران  
 سواء وهذه الجملة دالة على جواب الشرط المقدر وصرح بمثل  
 ذلك الرضي في مقابلة نفي بمعنى انما لا تقدر اري لاجلها  
 ام لا يكون في مقابلة بان يكون لاجل غيرها كالمضايك ويبقى ان  
 يشل قوله ام لا الذات ايضا فيدخل الحمد للذات لا للمضايك ولا  
 للفواصل فدخل في التناشاة خبر ما هو شئنا وخرج بالنسبة  
 انشا بغير كاختر نفسي وهو اعتقاد ان المحمود متصف بصفات  
 الكمال وخرج باجميل انما باللسان عي غير جميل ان قلنا  
 سواي الشيخ الامام عز الدين بن عبد السلام ان انشا

لانهم

مفهوم

حقيقة في الخبر والشمس وسياقي دليل ذلك وما يتعلق به وفيه  
 هذا البناء نظر لان الجميل في التعريف مشي عليه اي لاجله والظاهر  
 بن ابن عبد السلام والجمهور في التناشاة وهو في هذا التعريف  
 مشي به فكيف يصح هذا البناء وكيف يحتاج لما وجه به على رأي  
 الجمهور والمأخذ ان الجميل المذكور في قوله على الجميل وقع محمدا عليه  
 اي لاجله والتناشاة المذكور هو المحمود به ولا بد من كونه جميلا وان لم يكن  
 اختياريا وان التناشاة المذكور لا يعني من قوله على الجميل سواء قلنا  
 سواي الشيخ عز الدين بن عبد السلام او سواي الجمهور لانه لا بد  
 في الحمد من محمود به ومحمود عليه فقوله على الجميل يخرج به التناشاة  
 باللسان على غير الجميل سواء قلنا سواي ابن عبد السلام او سواي  
 الجمهور ولا يمكن الاستثناء حتى يقال انه لتحقيق الماهية اولد  
 التوهم المذكور وانما يتاتي ما قاله لو وقع الجميل صفة للتناشاة  
 وليس كذلك كما تقتضي رفقنا مثل وتد بتروان قلنا سواي جمهور  
 حقيقة في الخبر فيكون قوله على الجميل زائدا في الحمد مع انه  
 يعاقب من الحشو والتطويل لا يقال القيود لا يجب ان يقصد  
 بها الاخراج بل القصد الاصل فيهما شرح الحقيقة فلا يضر الاستغناء  
 عما ذكر لاننا نقول له ذلك في القيود اذا كانت من اجز الحقائق خلا  
 ما يكون من عوارضها كما صافان المقصود بها الانتفاء منها الى  
 الحقيقة واذ الكني البعض في الانتفاء اليها كان الباقي زائدا نعم  
 قاله ابن جماعة في تظهير ما نحن فيه هذا القيد يجوز ان يكون  
 لبيان الواقع وحسين لا حشو ولا زيادة وانما الحشو والزيادة  
 ما جئ به لا الواحد من امور ثلاثة الادخال والاخراج وبيان  
 الواقع لكن سيدور في الخلد ان يكون الماتي به لبيان الواقع له  
 نوع تعلق بنفس التعريف حتى يخرج بذلك عن الحشو والزيادة  
 وبما قررناه جمع بين قوله اهل المنطق الحمد ود تصان عن الحشو

فخ  
 ففهم

والزيادة وبين قول اهل المنطق فيما قلناه عن المشايخ ورايتاه في  
 الشروح لاهل المنطق في غير كتب المنطق ان الماتى به في الحدوده  
 لا يخلو من ثلاثه امور اما الادخال واما الاخراج واما بيان  
 الواقع فافطن لذلك كذا ذكره شيخنا رحمه الله تعالى في نظير ما نحن  
 فيه قفاين فكون ذلك الجليل تحقيق الماهية اي بيان  
 اجزء الحقيقة وما يعتبر فيها والحقيقة والماهية ما به الشيء هو هو  
 اي الامر الذي بسببه يكون الشيء هو ذلك الشيء كالحیوان الناطق  
 بالقياس الى الانسان قالوا للسببية ويعتبر في التعريف اعتاده  
 السبب والسبب لصيق العبارة عن المقصود والضمير ان الشيء  
 وثانيهما موكد لا اول وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار  
 تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك  
 ماهية وهذا اما مشي عليه في شرح المقاصد والشهور ان الهوية  
 نفس الشخص كما يشير اليه قول السيد في شرح المواقيت وحواشي  
 التجرید والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تشتمل الهوية  
 بمعنى الوجود الخارجى انتهى او دفع توهم الجمع بين الحقيقة  
 وهي الخير والخير وهو الشر صرحا عند من يجمع بين أي الجمع المذكور  
 كالشافعي باوه مشددة بنسب الى جرح شافعي رضي الله عنه ابو  
 عبد الله محمد بن ادریس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب  
 ابن عبيد بن عبد مزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف بن قصي  
 ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر  
 ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن  
 معد بن عدنان ويليقي مع النبي صلى الله عليه وسلم في عبد مناف  
 ويقال لؤي بالهمزة وتذكره وقد تشرى هو اولاد النضر وقيل  
 اولاد فهر وقيل غير ذلك والصحيح المشهور هو الاول والاهجاء  
 منعقد على هذا النسب الى عدنان وليس فيما بعده الى ادم طريق

هذا هو النسب الصحيح  
 لاهل البيت  
 من آل محمد  
 رضي الله عنهم  
 والصلوة على  
 سيدنا محمد  
 وآله الطيبين  
 الطاهرين

صحيح فيما ينقل والنسبة الى مذهب الشافعي شافعي ولا يقال شفعوي  
 فاشبهه لحن فاحش وان كان قد وقع في بعض كتب الفقه لخراسانيين  
 كالوسيط وغيره فهو خطأ فيجب ان قلنا لم ينسب الى جرح  
 شافعي دون جرح السائب وقد وصف بأنه صاحب كان صاحب رايه  
 بني هاشم واول من دخل في الاسلام من ابايه فليكن لوجه  
 منها انه كان اكرم اجداده فاعلم ذلك وعلى الجواز يكون مجازا او  
 حقيقة ومجازا باعتبار خلاف ويجعل عليهما ان قامت قرينة  
 على ارادة المجاز مع الحقيقة كاحل الشافعي رضي الله تعالى عنه  
 الملائسة في قوله تعالى او لا يستم الساع على الجس باليد والوطي  
 واما عند من لا يجوز له لافه من الجمع بين متنافيين حيث اريد  
 باللفظ الموضوع له اي اولا وغير الموضوع له معا واجتنب  
 بانه لا تنافي بين هذين فلا يتأتى ذلك لا يقال انما يتأتى  
 بتاتى قول المصنف او دفع توهم ارادة الجمع بين الحقيقة  
 والمجاز عند من يجوز له لو امكن التوهم المذكور لكنه غير ممكن  
 لان ارادة المجاز مع الحقيقة لا بد لها من قرينة دالة على  
 عدم ارادة الحقيقة وحدها فان وجدت تفين ارادتهما والا  
 لم يتوهم لانا نقول كما قال شيخنا رحمه الله تعالى هذا غلط  
 واضح وجهل فاضح لان القرينة قد تكون حالبة فلا يطلع عليها  
 غير الخاطب بالكلام وقد تكون خفية فلا يطلع عليها كل احد فالتوهم  
 سابق لان التوهم يجوز ان يكون هناك قرينة حالبة او خفية  
 لم يطلع عليها وايضا فعدم القرينة يوجب عدم الارادة لا عدم  
 احتمال الارادة وملاحيثها اذ قد تقدر ان كل حقيقة تحتل  
 المجاز وان كان احتمالا مرجوحا غير ناشي عن دليل وهذا الينا في  
 افادة الحقيقة القطع كما تقدر في الأصول وخرج بالاختصاص





السخرية والاستخفاف يقال هزات واستهزات بمعنى كاجبت  
 واستحجت واصيله الحقة من الهز وهو القتل السريع يقال  
 هز فلان اذا مات على مكانه وناقته تهزاه اي تسرع وتخفف  
 انتهى فحذف السخرية على الاستهزاء من عطف التفسير قاله  
 شيخنا رحمه الله تعالى قد يقال لا حاجة في خروج ذلك الى  
 قوله على جهة التعظيم لخوجه بقوله على الجميل لانه المحمود  
 عليه ومعناه لاجل الجميل والمعنى ان الجميل الاختياري باعث  
 على الشئ وسبب فيه ولا يكون الجميل الاختياري باعثا على الشئ  
 وسببا فيه الا على جهة التعظيم ولا يتصور صدق شئ منسب  
 عن جميل اختياري حقيقة على وجه الاستهزاء الا ان يقال  
 قوله على الجميل يشمل ما كان لاجله بحسب ما يدل عليه اللفظ  
 او السياق وان لم يكن بحسب الحقيقة فليتمام وقد يناقش في  
 قوله ولا يتصور الى اخره كما في اعطاشي حقير وذلك بخود  
 انك انت الصديق الكريم اي قوله ذلك استهزاء وقد ربما  
 على ما كان يزرعه والضمير للاسم المراد به الكافر قاله شيخنا  
 رحمه الله تعالى قد يقال ليس في هذا الا الشئ اي الوصف  
 بالجميل وليس فيه ان ذلك الشئ على الجميل اي لاجله فلا  
 حاجة الى اخراجه بقيد على جهة التعظيم ومتناول لفظا غير  
 الذي هو الجوارح فيجب ان يكون الحامد معظما بشئ المحمود  
 لاستهزائه فان الاستهزاء ليس بمجد قطعا قاله المراد من  
 التعظيم الظاهري ان لا يكون في افواه وجوارحه ما يدل على  
 التحقير والهز فلا يجد ما يدل على خلاف ما دل عليه الوصف  
 بالكلمة من التعظيم والعظمة فارادوا بالتعظيم هنا عدم التحقير  
 والهز وعدم مخالفة الفعل وقيل زيادة لفظ الجمة  
 حيث قيل على جهة التعظيم للاشارة الى ذلك والباقي فيجب ان يكون

الحامد

الحامد معظما بشئ به بالها ايضا وانما اشترط ذلك لانه ربما يقصد  
 بالوصف بالجميل الحقيقة لانا نقول ان اراد ان الجميل حنيذ  
 مستعمل في غير ما وضع له يجوز انه ممنوع فان القابل بمنزلة  
 من يعلم كذب كلامه والا فقد وجب قيد اخر على انه لا يجزي في الترفع  
 والايضاح مقصود في التعريف فتدبر ثم ان التعظيم الباطني  
 وان اخرج ما مر لكنه يخرج الخالي عن التعظيم والمقصد التوهم  
 ايضا وتمكن المناقشة في خروجه اذا لا بعد في ان تكون الدلالة  
 على التعظيم كافية فان الوصف الحسن اذا يرتقن بالخالف بعد  
 حنا عرفا ولا بعد الوصف مستهزيا ويحتمل ان يكون المراد  
 بالتعظيم الباطني حنيذ عدم مخالفة الباطن كما في الظاهري  
 فيخرج القسمين الثالث ولا يكسر مخالفة الثقات ايضا في اعتبار  
 التعظيم فان قلت اشترط كون المحمود عليه جميلا والى على  
 اشترط قصد التعظيم اذ الجميل لا يكون سببا للغير قلت  
 ممنوع وانما الظاهر انه لا يكون سببا للاستهزاء والتحقير وان  
 يوقش فيه ايضا كما في اعطاشي حقير وامان يستلزم قصد  
 التعظيم فلا يجوز قصد الاخبار او التحصيل او التصوير او الحكاية  
 او رعاية خاطر الموصوف او غيره من القاصد الحسنة سوى  
 التعظيم ومن ههنا ظهر ان ما ذكره عن ذكر التعظيم كثر من  
 من ان تعظيم المحمود عليه بالجميل يعني عن ذكر التعظيم فلذا حذف  
 بعضهم لا يعني الا ان يريد ان يشعر به اشعارا لا يكتفي به  
 في التعاريف وكانهم ظنوا ان ذكر التعظيم للمجد الاحزان عين  
 الهز وهو حاصل مما ذكره واستعرف فساد مفضلا والوجه  
 ان الحذف للافتقار على الشهرة مع ذلك الاشعار ههنا ولكن  
 نقل الثقات ان اشترط التعظيم الباطني وعدم صرفه عن  
 الظاهر كما في الظاهري والتعظيم عنه بالمطابقة وعن الظاهري

الهز وقصد تعظيم  
 به التحقير على  
 ما ذكره لا يكتفي  
 بخود قد اختلف  
 والقصدين  
 ليسا في ذلك  
 فاخرجه بقيد  
 لا يفتقر الباطني  
 لا يقال ان التعظيم  
 لم يرد الوصف  
 بالجميل

يعدم المخالفة بضعف ذلك الاحتمال العقلي ويترجح ان الخالي عن  
 القصد من ليس محمدا ايضا فكان مع ندرته لما شابه الهزة في  
 الخلو من التعظيم الباطني وكان مدار استحقاق الوصف على التعظيم  
 ودلالته عليه لم يحصلوا بمجرد الدلالة في حيز الاعتبار ولم يتغير  
 الا ما سواه بالهزة وفي عدم الاعتداد بالعدم من الجهر وان لم  
 يكن من الاستهزاء حقيقة ولا عرفا فافهم واعقد فانه معقول  
 موافق للمنقول فهو حري بالقول وما حققنا تبين ان الاستدلال  
 على التعظيم الباطني بان الخالي عنه استهزاء غير تام ويمكن اتمامه  
 بآمر وتاويله بانسيجي والسراد كاسياني من التعظيم الباطني  
 ان يعتقد انصاف المحمود بالمحمود به كاعتقاده كلام السيد  
 وغيره او ان يقصد التعظيم وان لم يعتقد ما ذكر كما قاله جمع  
 محققون فدخل الوصف بالجميل المعلوم الانتفا اذا قارنته  
 التعظيم كالقضاء بالمشتملة على وصف الممدوح بما يعلم  
 انتفاؤه فان الجمهور يبعدونه جدا ومدحا لاستهزاء ونحوه  
 اعلمهم بمقارنته التعظيم وساتي في ذلك مزيد بسط ان شاء  
 الله تعالى اذ لو جرد الشاغل عن الجليل اي لاجله عن مطابقة  
 الاعتقاد او طائفة افغان الجوارح من حيث حقيقة وان  
 كان محمدا بحسب الظاهر لم يسمك اي استهزاء ونحوه  
 واعتبر من تقليل اعتبار التعظيم الظاهري باننا لا نسلم ان  
 الوصف حينئذ استهزاء بل الاستهزاء فعل الاركان الا اذا علم  
 ان الواصف قصد ببطل الاركان صرفه عن التعظيم لا اذ لم يعلم  
 ذلك سيما اذا كان فعل الاركان لمصلحة فلا سمى الاطلاق قال  
 استاذ شيخنا رحمه الله تعالى واقول لا شك في ان بيان  
 الكمال دال على التعظيم والمظنة والتعظيم وبيان الصلوة امران  
 مستحسنان فاستحسنوها ولو علم انه لم يرد بوصفه وبما منه

يتحقق معه الجليل  
 اي التعظيم الظاهري  
 والحقوق ما لا

بيان ان الاستهزاء  
 لا يكون من حيث  
 الجليل بل من حيث  
 الجاهل

تعظيم

تعظيم بل اراد تخيير صار مذموما وعد هذا وكذا ما لم يعرف وان  
 كان في نفس الامر كذلك لانه لم يكن في الحقيقة حسنا ولو عرفوا  
 حاله لم يبعدوه حسنا فاذا خلا الوصف عن موانع التعظيم حمل  
 على ظاهره وعد حسنا واما اذا افتقر بما ينافي في التعظيم فحينئذ  
 جاز عقلا ان يبعد كل من الوصف والفعل مما يقتضيه كبعد الوصف  
 جردا وتعظيما والفعل تحقيرا وهذا لا ينهمر له اعتبار وذلك الوصف  
 وعدوه ابتعا هذا ذلك لان اللفظ قد يكون للهزة والتحقير فهو  
 ذو محملين فحيث وجدت قرينة صارفة حل على المحمل الآخر  
 جمعا بين مدلولي القول والفعل ولم يعكس لان الفعل المذكور  
 لا يحمل التعظيم وكونه لمصلحة غير التحقير نادر بعيد عن الفهم  
 فلذا لا يتبادر الى الفهم الا التحقير واذ لم يتبادر منه الا ذلك  
 فكانه يرضى في التحقير فحمل المحمل على ما هو كالمنقطع به على انه  
 يمكن في ترجيح مدلول الفعل على القول ان هذا الفعل لا يكون  
 للتعظيم قطعا وبما در منه التحقير وهذا اللفظ كثيرا ما يكون  
 للهزة لا للتعظيم فافهمه ولم يحمل كل منهما على مدلوله لان التعظيم  
 والتحقير من شخص واحد في آن واحد لا يجتمعان ولو اجتمعا للتعظيم  
 في غاية الضعف فلم يستبرأ اولان الهزة والتحقير في القبح والذم  
 اتم واشد من الحمد والتعظيم في الحسن والكمال والفتوك ولذا  
 نرى ان ادنى ما يوهى الهزة لا يترتب عليه الذم والنكال والا  
 وقد لا يترتب على الحمد والثناء الصريحين ما ينافي سبها ولما كان  
 كذلك اسقط الدلالة على الهزة ذلك الحسن الضعيف الذي  
 في مجرد الوصف عن درجة الاعتبار والحاصل ان قولهم اذا افتقر  
 الوصف بالجميل بمخالفة الجوارح صار استهزاء معناه انه صار  
 ذلك عند هزوه وفي اعتبارهم فان العرف واهل اللغة يبعدون  
 ذلك الواصف مستهزئا محقرا لا حامدا معظما تقريبا لاجل

بما  
 لا تعظيم

الهمزة لا مرفوعة بفتح القيد التعريف بالتعظيم الظاهري واندفعت  
 الشهمة بجاء أفورها ومقتضى كلام المصنف المتقدم في التعليل  
 وكلام السيد وغيره ان التعظيم الباطني لا يتحقق الا بمطابقة  
 الاعتقاد فان السيد قال وانما اشترط كون الوصف على جهة التعظيم  
 ظاهرا وبالخطا لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد او خالفه  
 افعال الجوارح لم يكن محمدا حقيقة بل استهزا وسخرية به  
 قال استاذ شيخنا رحمه الله تعالى والظاهر ان المراد من  
 بالمطابقة ان يعتقد الواصف انصاف المحمود بالمحمود به فيطابق  
 اعتقاده ما يفهم من الوصف من انصافه به سرا كان انشا او  
 خيرا او فسادا وبويد ذلك المعنى قول بعض المتقدمين  
 لو لم يطابق لكان كذبا واستهزا وعلى ما قررناه لا يرد ان مطابقة  
 الاعتقاد والكذب لا يصح ولا يجمل اذا لم يكن الوصف على وجه  
 الاخبار وذلك لانه من انه يفهم منه على التقادير ان المحمود  
 متصف بالجميل المذكور فتدبر به وبوجه على امر عن السيد وغيره  
 امران الاول ان السلاطين وغيرهم كثيرا ما يجدون ويوصفون  
 باوصاف يعلم قطعاً عدم انصافهم بها في الواقع بل في زعم  
 الواصف وقد اراد بها تعظيمهم وهم يقبلون ذلك ويخبرونهم  
 جميلا ولو توهموا فيها ادبي شائبة هذا وتخرج عاقبه اشدا  
 عقاب فلا يكون استهزا ولا معد ودامنه عرفا فامر عن السيد  
 من انه لو لم يطابق فهو استهزا مقدوح سواء اراد الهمز حقيقة  
 او عرفا بل اشترط تلك المطابقة في حيز المنع كما سيجي تفصيله  
 وانه يستلزم حروج تلك الاوصاف مع قصد التعظيم واجب  
 عن ذلك بوجهين متعفين احدهما ان الواصفين يعتقدون  
 انصاف المحمود بما ذكروا ومنعنه بل فسادا ظاهرا لانه من ان  
 منها ما يعلم كل عاقل ان انصاف المحمود به محتج او غير واقع به

عن احمد

فليكن

فكيف يعتقد فقول الشعراء والاذكياء ذلك كما يقال فلان فربه  
 اسرع من الظل وهو أظهر من الشمس وثانيها انهم ارادوا مقابلة  
 مجازية واعتقدوا انصاف الموصوف بها وضعف الخبر  
 الدواني كلا الجوابين بان الاول خلاف البدية والثاني خلاف  
 الواقع واعتبر من عليه صدر الافاضل بان الاول لو كان خلاف  
 البدية لم يقصد العقلا افادته فلم يكن اللفظ مستعملا به  
 مستعملا والثاني لو كان خلاف الواقع لم يكن اللفظ مستعملا به  
 معناه المجازي فيلزم ان لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا واول  
 هذا غريب من ذلك المحقق الا ان حب الابرار اوقعه في ذلك  
 وذلك لان حاصل الرد الاول ان ما ذكره من اعتقاد الانصاف  
 يدعي البطلان اذ يعلم كل عاقل ان عاقلا لا يعتقد انصاف احد  
 بما يذكرونه بل هم معتقون به عند السؤال فمقتضى الجواب  
 فاسد قطعا وحسين لا يجبه ما ذكره اذ لا يلزم من عدم الاعتقاد  
 عدم الافادة كما ان المتكلم قد يعتقد ان الخبر كاذب وهو ينفذ  
 ويذكره وكأنه حمل التضعيف على ان مضمون الوصف خلاف  
 البدية فلا يحمل حال العقلا على اعتقاده فاورد عليه ما ذكره  
 ثم انه لو سلم ان المراد ذلك فاللزامه التي ذكرها بقوله لو كان  
 خلاف البدية لم يقصد العقلا افادته ممنوعة بل فاسدة  
 الاستدراج ان الخيلات الشعرية مع ان احسنها كذبها مستحسنة  
 مقصودة بالافادة عند البلاغ ومعونها الحقيقي ربما يكون  
 خلاف البدية فمن الجائز ان يلتصق في القصائد والاشعار  
 بمثل ذلك اي الوصف الحسن على سبيل التخييل او ادعا المبالغة  
 وتحقيق ذلك المقام ان اللفظ قد يقصد به افادة الحكم الحجي  
 الوقوع واللا وقوع اعتقادا او قد يقصد به تخيل المعنى وتصوير  
 ومثله المجاز العقلي وبعض الاستعارات عند الجمهور على ما حققه

المحققون فلا يكون كذا بالانه انما يريد به التصوير للحكم ومنه الاخبار  
 الواقعة في الاشعار لما علم عرفا انه لم يقصد بها ايقاع السامع في الخلط  
 وافادة التصديق بان الامر كما ذكره في نفس الامر بل اريد بها تخيل  
 ذلك وترتيبه على الوجه المقدر بينهما فهي ليست بكذا مضمونا  
 بل مستحسنة مقبولة لما اعتبر فيها من جهة حسن النظم والتخييل  
 واللفظ مستعمل في الموضوع لم تخيله واذا كان كان ذلك جائزا  
 بل واقعا على ما مر جوابه في المجاز العقلي فليجز ان يكون المقصود  
 بانه واصاف السلاطين والمجبوب في القضايد وغيرها كما في سائر  
 الاشعار افادة المعاني الوضعية منها لاجل التخييل والتعظيم  
 وان كان تحققها في نفس الامر بدعي البطلان ويجري العرف  
 على ذلك واستحسنها قد علم انه اريد بذلك التعظيم والوصف  
 الحسن صارت مطبوعة مقبولة وجوزيت بالجميل وقولت  
 بالجزيل فظهر انه لا يلزم من بدهة عدم تحقق الحكم او الوصف  
 انه لا يقصد بها العقلا اصلا وان اراد ان لا يقصد حسنا افادتها  
 على وجه الحكم والتصديق فسلم ولكن لا سيلزم منه ان لا يكون  
 اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي لا يقال الكلام موضوع  
 لافادة الحكم فلو لم يتردد به ذلك لم يكن مستعملا في المعنى  
 الحقيقي لانا نقول افادة الحكم اعم من ان يكون لاجل التخييل او  
 الاعتياد والايقاع والاشتراك على انه لا يجري في الانشا  
 والامتنان فتأمل وان سلم فمن الجائز ان يكفى في الحمد  
 واصاف السلاطين بادعاء الامر والمبالغة فيكون حقيقة  
 وان كان المعنى بدعي البطلان واما الجواب عن احتمال  
 كونها مجازات فتوضيحه انه خلاف الواقع والعلوم بالتبع  
 فانما لو تضمنت عن القائلين علمنا انهم لم يقصدوا معنى  
 مجازيا صحيحا حسب ما اعترفوا به ولا نهم وبما يذكرون امورا

لم يقدر واعلي ان يحصلوا لها معاني صحيحة ويهملوها بعد التا  
 والتدبر فضلا عن ان يقصدوا من اللفظ ذلك بايدي الراي  
 عند التكلم واذا كان الجواب خلافا للواقع والتحقيق فلا  
 ينبغي ان يعتمد عليه وان كان محتملا عند العقل علي انه ينبغي  
 الكلام حينئذ فيما اذا لم يقصد به معنى مجازي صحيح بل ارادوا  
 الادعاء او التخييل فليزمر حروجه عن الحمد وان يكون استهزا  
 وفيه ما فيه ثم اقول مدح السلاطين ان وردت على وجه  
 النقص والاعتراض فيمكن ان يردف باننا لا نسلم انما حمده  
 وان كانت اثنية مقبولة كالوصف على غير الاختياري واما  
 قولك السيد وغيره لو لم يطابق الاعتقاد كان استهزا  
 فلمل معناه انه لما شابه الاستهزاء في عدم الاعتقاد وقصد  
 افادته اخرج من الحمد كما لا استهزاء فهو مشابه له معدود  
 منه عند هراوانه لما كان استهزاء في كثير من المواضع والاكث  
 لم يعتبر كالهزو وتقليدا على قياس ما مر في المقطع الظاهري  
 فهو لم يعتبر في الحمد الا الوجه الكامل وان وردت سندا  
 لمنح الاشتراط او لاجل تحقيق المقام وانه لا دليل على خروجه  
 من الحمد مع انها من مستحسن مقبول متضمن للمعظم في به  
 العرف الخاص والعام غير معدود من الاستهزاء فاعقلا  
 فهو كلام قوي مقبول انه لم يضعفه نقل صريح صحيح الامس  
 الثاني انه اذا اعتقد الواصف اتصاف المحمود ولكن لم يقصد  
 بالكلام تعظيمه بل محض الاخبار والحكاية وهو ما ليس بحمد  
 وان سلم ذلك فلا شك في انه مع ذلك الاعتقاد يجوز ان  
 يقصد بالكلام الهزو والتعظيم عنادا ومكابرة كما كان لبعض  
 الكفرة الفجرة وذلك الكلام ليس محمدا قطعا فلا يكفى في الحمد والتعظيم

الباطني المتعريف مجرد ما ذكر من مطابقة الاعتقاد بل لا بد من  
اعتبار امر اخر هو قصد التعظيم للشيء الآن يقال عدم قصد  
العرف وفهم من ثاعشة الجميل كما مر وذلك منع استلزام  
الاكتفاء بالدلالة الالتزامية في التعريف وان لا يكون قيد التعظيم  
الباطني لاخراج الاستهزاء لا بد من الاشكال قصد العزوه  
فليتأمل بعد ثم ان محقق المتأخرين كالنحرير الدواني وغيره  
من المتأخرين في المسئلة وكلام السيد وغيره لا تتبعوا ودقوا  
النظر وظنوا ان المنقول عن الثقات والمقول من الجهات  
ليس الا انه لا بد من التعظيم وذلك لا يقتضي اعتبار الاعتقاد  
والقصد معاً وهو مستلزم خروج ما لا يحكي من الثنا الجميل  
وما ذكر في معرض الدليل فهو مقتد وح او مدعي اخر او احتمال  
لا ينفذ في الاستدلال ذهبوا الى ان اللازم في الحد قصد  
التعظيم بالوصف كما هو مقتضي العقل وصرح النقل بالاعتقاد  
كما مر يد بالثنا لتعظيم الموصوف بشرط صا حدها وان لم يعتقد  
انه موصوف بما يذكر ولا بعد فيه كما توهم بل قصد واحمل  
كلام السيد ومن وافقه عليه فقالوا اراد بمطابقة الاعتقاد  
لازمها وهو قصد التعظيم واشاروا بالوصف وارادوا باللزوم  
اللزوم العرفي الغالب لا القطعي لمنع مستند اجابوا ان  
يجوز جدا عن القول والفاسل اذ ليس من ادب السيد قدس  
سره مثل ذلك في شرح التعاريف على انه لا يجري في كلام  
بعض من وافقه الا بكال النكف وافوك الاقرب وتاويل  
كلامه ان يراد بمطابقة اعتقاد انه معظ بشايه او اعتقاد  
تعظيم اياه به لا يفهم من الوصف من التعظيم والتعظيم فلو لم  
يعتقد ذلك لم يكن قاصدا لتعظيمه فافهمه واذا اعتقد

ان

انه لا بد من التعظيم من غير منازعة فيه لتصرح الثقات المتصدين  
فاعلم انه قد ناقش في بعض العلماء على عامر منهم فقالوا  
في حواشي الشرح المختصر على التلخيص التعريف ان كان للحد  
اللغوي والتعظيم الظاهري غير معتبر فيه فضلا عن قصد  
التعظيم الاسري ان الحد في كتب اللغة المناسية انما يفسر به  
يستودن وان كان للحد العرفي فذلك ايضا لان مدح الاكابر  
بعد حدها عرفيا وان لم يكن للحد مد تعظيم لغوي ان صدر مدح التعظيم  
لم يعد حدها واقوك حاصلا منع اعتبار التعظيم في الحد  
مستند اجابوا في بعض كتب اللغة المناسية من الاطلاق او حده  
السلطاني وهو ليس بشي معتد به لان التعريف للحد اللغوي  
كما مر حوايه والنقل ثقات جدا حيث قالوا ان ذلك معتبر  
في الحد لغة فلانهم نقلوا عن اللغويين انهم اعتبروه فيه  
وهو ثقات في النقل جدا فقولهم لم يعتد به التعظيم للموقع له  
من القبول لانه اما شهادة نفي وقد علم ان شهادة الاثبات  
سما من تحول العلماء المحققين فمقدروا عليها طمع انه لا ينبغي ان يصف  
ذلك النفي الا بعد استقراء تام لخصوصه وما يستنبط ذلك  
منهم واما منع الصحة وطلب تصحيح النقل من تلك القول فذا  
ايضا ليس له وجه مقبول عند ارباب الققول واصحاب العقول  
اما شري القفا او المحدثين او غيرهما اذا نقل جمل او جليل  
منهم عن امام فلا اعتبار عندهم لمنع صحة النقل وطلب التصحيح  
ولو فتح ذلك الباب لم يبق اعتماد على ما في الكتب ولا بيع القو  
عليهم ولا ينبغي التعرض لذلك الا لوجب بعارض المنقول والا  
فلا يفتد فابق لا غير ثقات واما الاستناد لما في بعض الكتب  
الفارسية بل العربية فلا تا بيد فيه على وجه يعتد به لانه ان  
سلم انه اعم لا يتا في ثبوت الاخض لجواز الاشتراك والنقل والتعد

ين

لك

يل

تفسير



بالام فيقول الامم للجناني ومن تتبع كتب اللغة علم ان كلام من هذه  
 الاقسام في غاية الشيوخ بل لا يكاد يوجد كتاب يستوعب معاني  
 الالفاظ ولهذا الوصف لغة لغزا فيفسر به اخر جمع بينهما  
 باحد الامور الثلاثة ولا يحكم بالفساد فهو الاملا الاعلام يكونوا  
 في مرتبة واحدة مصنف كتب اللغة الاجاك والتعبير بلغة اشهر  
 لا التفصيل بالحد والدم فساد انه لا يستعمل في شئ وذن في اصل  
 الوصف او في تحريف التعظيم ويجرد الاحتمال لا لبعابه في القدر  
 في التعاريف كما حقق في محله مع ان بعض العلماء استدل بذلك  
 التفسير على قصد التعظيم وهو دليل على انه يفهم منه التعظيم  
 ولو في عرف ثم انه ان سلم التنا في بين الثقيلين فعمل القصور على  
 مصنف او مصنفين في اللغة اولي واخري من حمل الخطا على العلماء  
 المحققين المشهورين ولو لا قصد الى تنبيه ضعفة الطلبة وتوجيه  
 من الاعتراض بشبهة القابل وحلالة فساد له كان الاعراض من  
 الاعتراض ومما ذكرنا على حال ما ذكر في العربي واستفاد  
 مجد السلاطين لا قوة له لاطلاقه فان الغالب انهم يريدون به  
 تعظيمهم فمن اين علم انهم لم يقصدوا التعظيم الباطني والظاهر  
 بمعنى عدم مخالفة المصنف مع انه اعترف بانه اذا قصد التعظيم  
 فيكلم اشترط التعظيم الظاهري بالمعنى المراد في المقام ثم  
 لا يحكي ان القاص في التعريف انما يسع بالتشوي لا بالمنوع  
 فالقصد من لادركه التادج بالمنع غير ممنوع فلا يقتل والقصد  
 دفع ما يمار من نقل اعتبار التعظيم فلو ثبت المعترض لتعظيم كلامه  
 بما لا يمار من ذلك المنقول فبعد التسليم لا يخل بالمقصود في المقام  
 فتركنا التطويل اعتمادا على النظر الدقيق والكفا بما هو التحقيق  
 والله ولي التوفيق او تميل بتقديم الميم على اللام بمعنى الاتيان  
 بالشيء اليه كما في التشبيه والاستعاره واما التلميح بتقديم اللام على

على ان شأن  
 كتب اللغة

كتاب الامم للجناني  
 من كتب اللغة

تفعل

الميم

الميم من لحد اذا البصر ونظر اليه فهو ان يشاء في فحوى الكلام ومعنا  
 الى قصة او شعرا او مثل سايون من غير ذكر من القصة او الشعر  
 او المثل كقولك فوايه ما ادري الاعلام بانه الميت بتا امكان  
 في الركب يوشع وصف لحوقه بالاحبة المرحلين وطلوع شمس  
 وجو الحبيب من جانب الخدر في ظلمة الليل ثم استعظم ذلك حتى  
 كانه لا يمكن عادة كره الشمس واستغرب وتجاهل تحرا وتدلها  
 وقال آه هذا حلم اراه في النور ام كان في الركب يوشع النبي عليه  
 الصلاة والسلام اشارة الى قصة يوشع عليه الصلاة والسلام واستيقا  
 الشمس على ما روي انه قاتل الجبارين يوم الجمعة فلما ادبرت الشمس  
 خاف ان يغيب قبل ان يفرغ منه فيندخل السبت فلا يحل له قتال  
 فيه فذاعا الله فرد الشمس حتى فرغ من قتالهم وكمولته  
 له لحد ومع الرضا والنار تلتطم اوق واخفي منك في ساعة الكون  
 اثار الى البيت المشهور وهو قوله المستحضر لحد وعند كرتهم  
 كالسحير من الرضا بالنار وعمر وهو جاس بن منق وذلك  
 لانه لا رقي كليا ووقف فوق راسه قاله له طيب يا عمر واغثنني  
 بشربة ما فاجه عليه فقيل المستحضر لحد البيت فان قيل قد  
 اعتبر في الحمد فعل الجنان والجوارح فبنا في ما تقدم من اعتبار  
 كونه باللسان وما سياتي من كون مورده اللسان وحده قلعت  
 قد اشار المصنف الى جواب ذلك بقوله وهذا اي ما ذكر من تناول  
 الظاهر والباطن ومن انه اذا تجرد التنا على الجمل من مطابقة  
 الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا بل نهك او تمسح  
 لا يقتضي اي يستلزم دخول الجوارح والجناء في الميم القلب  
 اي فعلها في حقيقة ذي التعريف وهو الحمد حتى يكونا جزءا من  
 الحمد لا يما اي الجوارح والجنان اي فعلها اعتبارا فيه اي في التعريف  
 على ما سبق شرحا لكون فعل اللسان حمدا لا شطوا منه والاو لك

يف

خارج عن الماهية والثاني داخل فيها فان قلعت بيود علميه  
انه لا حاجة الي هذا الجواب الذي ذكره لانا وان سلمنا انه جزء  
فلا ينافي ما تقدم وما ساني لانه يجوز ان يكون جزء من مفهوم  
الحد لا اعتبار جزء من تعريفه فتعريفه يتوقف عليه وان لم  
يكن جزء من حقيقة ما تقدم وما ساني لانه بيان لمورده  
وما به حقيقته وهذا كما في تعريف العنق بانه عدم البصر  
عما من شانه البصر فان البصر قد وقع جزء من مفهوم العنق  
لا اعتبار جزء من تعريفه اذ العنق ليس بعدم مطلقا فلا يبعد  
من البصر في تعريفه وان لم يكن جزء من حقيقة العنق  
وذاته وكما في تعريف الصاحك بانه ذات له الضحك فان الضحك  
قد وقع جزء من المفهوم مع انه ليس جزء من حقيقة الصاحك  
وذاته وهو الحيوان الناطق قلعت الجواب ان هذا جواب  
اخر فاقصر على الجواب الاول اشارة الى انه لا يجب الجواب  
بكل ما يمكن الجواب به وذلك ان تقول بل هذا هو حاصل جواب  
الصف لا اذ كان شرط الحقيقة خارجا عنها فهو جزء من  
المفهوم فليتنامل واعترض على التعريف بانه يلزم على  
تقصيد الاختياري ان لا يكون صفة اي انه المعلوم  
الارادة من قوله تعالى عما لا يليق به علوا كبيرا وبجمله تعالى  
معترضة او حالية التعظيم والباقي قوله بصفاته بمعنى علي  
او للسببية لان قيد الاختياري وقع قيد المحمود وعليه لا يجوز  
به اذ المحمود به لا فرق بين كونه اختياريا او كونه غير اختياري  
والمعنى ان لا يكون وصف تعالى بحيل مطلقا على صفاته الذاتية  
او بسببها اي لا يخلها احد الذاتية اي القائمة بذاته تعالى  
التي تحققت بغیر اختيار كالعلم والقدرة والحياة والارادة  
وهي ثمانية بنا على ما ذهب اليه الاشعري من اثبات صفات

هذا الجواب هو الجواب الذي قلعت به  
وهو الجواب الذي قلعت به  
وهو الجواب الذي قلعت به  
وهو الجواب الذي قلعت به  
وهو الجواب الذي قلعت به  
وهو الجواب الذي قلعت به  
وهو الجواب الذي قلعت به  
وهو الجواب الذي قلعت به  
وهو الجواب الذي قلعت به  
وهو الجواب الذي قلعت به

ثمانية

ثمانية قد بمت هي المنظومة في قول القائل  
وحياة وعلم قدرة وارادة كلاما وبصار وسمع مع البصا  
صفات لذات الله جل جلاله ولدي الاشعري المحمدي العلم والتقاة  
والاشعرية متفقون على اثبات الجميع مختلفون في الثامنة  
اي الصفا فالأكثر من على أنه عبارة استمرار الوجود وليس  
صفة زائدة على الوجود وكذا الذوات الكاملة وكذا  
الصفات السلبية الازلية كعدم الشريك حمد اله تعالى  
لانها ليست اختيارية امامات توقف الارادة عليه كالعلم والحياة  
فظاهر وامامات توقف عليه الارادة فلما اشتهد بينهما ان  
المسوق بالارادة حادث والحادث لا يقوم بذاته والصفات  
السلبية بمنزلة ان تكون حاصلة بالارادة والاختيار عند  
اهل السنة لا حقوق في محله وليس كذلك بل هو حد واجب  
بانا لا نسل ثبوت الوجود عليها كما مر عن اللباب وانما الثابت المحمدي  
بحاورد بان الامام الثماني وغيره من خواشيت الوجود عليها  
قال استاذ شيخنا واقول ان كان الفرض نقض التعريف  
وابطاله يجب الجواب والرد ولكن الاظهر ان المراد انه يجوز  
ان يعظم الله ويشفي عليه شاعلى الذاتيات ولا جهة لا خراج  
من الحمد بحسب العقل ولا يصح بحسب النقل فمثل التحقيق  
انه ليس بحمد عند الفويين وحمد الله منحصر فيما كان على الافعال  
الاختيارية ومن زعم انه موجه في افعاله ايضا سيلزم  
انه لا يمكن حمد الله لصفة وليس كذلك ويصح حمد تعالى بصفاته  
وعليه فلا يصح تقييد الحمد عليه بالاختياري وبوسع ذلك  
ان هذا القيد ما خود من عدم حمد اللوكة وخوها لانه  
منصوص عليه فيما سوان يقال يلزم منه عدم امكان الحمد  
على الذاتيات فهذه الامور كذلك كما هو مقتضى القيد مع انه

عقصر

ليس بغير صريح ولا عقل صحيح اولا وهو الظاهر للفرق الظاهر  
بين الوجود وبين ذات الله تعالى في الصفات في تحقيق  
المسئلة معقوبة واشكال وعلى هذه الايكفي في المقام للتحقق  
والاحتمال بل يحتاج الى تدقيق النظر وتحقيق المقام وعلى  
ما قورنا يتجه الاشكال بالمعنى الاخير بانه يستلزم ان  
لا يكون شأ الله باز الذات الكاملة مع قطع النظر عن الصفات  
حمدا وكما يجوز ان يبعد الله لذاته الجهة فليجوز ان يشي  
عليه ويحمد لذاته بحد عليه ما ذكره العلامة في الطول  
من ان المصنف حيث قال الحمد لله على ما انتم تعرضون لا نعلم  
بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبها على تحقيق الاستحقاق  
وما قيل من انه لا معنى لكمال الذات الا ان له صفات كاملة  
فهو في هذا السمع اذ لا شك ان صفة الكمال كالعلم في حد  
ذاتها شرفه كاملة بخلاف صفات النقص كاجل للصفة  
لها والانتقل الكلام اليها ويسلسل فليجوز ذلك في الذات  
اما شوي ما ذكره الامام الرازي في تفسيره من ان ذاته  
تعالى لم يخلق الى شيء من صفاته الذاتية الوجودية وانما  
اقتضاها تلك الذات وهذا مما صرح به المحققون الا انه  
يحتاج الى لطافة طبع ودقة فهم وتحقيق ان كمال  
الصفات دليل على كمال الذات ولولا ان للذات كمالا في ذاتها  
دون الذات المتصفة بصفات النقص لا انصفت تلك  
بالصفات الكاملة دون الاخرى واذا كانت الصفات مقتضى  
الذات فالامراجل فلو ان ذاته من حيث هي اجل من غير  
لما اقتضت تلك الصفات او اقتضت الذات الناقصة  
وليس اقتضا الكمال عين كمال الذات وان كان ذلك من كمالها  
فهو دليل على كمالها ففهم من فهم ومن لم يفهم فلا يحل التصور

الا على نفسه والتحقيق المسئلة مقام غير ذلك وبكفي لتبينه  
الفهم ما ذكرنا واد احقق ذلك عرفت ان ما ذكر بعض فضلا  
الروم في حواشي التفسير من انه اذا اعتبر في مفهوم الحمد مقابلة  
الجميل لم يستقم ما اشتهر من بانه تعالى يستحق الحمد لذاته  
وما اناج من ان معنى استحقاقه لذاته استحقاقه لصفاته  
الذاتية فانها لكونها ليست غير الذات اعطيت حكم الذات  
منعطف اما اولها لان الجليل ان ترك على الظاهر فيمثل الذات  
ايضا لما مر من انها من حيث هي في غاية الجمال وفي الغويين  
على انه يطلق على الذات وان اريد به الفصل الجليل او قيل  
بالاختياري فمما يخرج منه الذات يخرج الصفات الذاتية واد  
عم بالحقيقة والحكم كما يدخل فيه الصفات يدخل فيه الذات  
كما سيجي توضيحه وان اراد بالحكم معنى لا يشمل الا الصفات  
فهو حكم لا سند له وكلام غير مقبول ولا منقول واما ثانيا  
فلما مر ففهم من ان معنى الاستحقاق بالذات ليس ما ذكره  
عند المحققين ولا عند العقل السليم على انه تاويل بعيد لا يقضيه  
عقل ولا نقل وهو انما يناسب لو لم يكن لكمال الذاتي معنى صحيح  
غير كمال الصفات واما اذا ثبت له معنى صحيح فلا جهة لما ذكره  
هو كما يستحق الحمد لكمال الصفات يستحق كمال الذات فادجاع  
التأني الى الاول قصور وتحكم غير مقبول هذا واختار بعضهم  
في المقام ان الشأن على الذات والذاتيات ليس بغير والحق انه  
ملا اسند له فضلا عن الدليل الا القياس على الوجود وشرافة  
القد ومباحة الحمد والفضوق واضح ومنه ان الامام الثعلبي  
سرد عليه الا ان يقول واجل ايضا بانه اعلى  
الاختياري يتناولها اي الصفات الذاتية تبعا للاختياري  
ولكن ان تقول الصفات الذاتية اذا وقع الوصف عليها تبعا

هل الوصف عليها من الافراد حقيقة او لا وهل يشملها لفظ  
الاختياري او لا فان قال من الافراد حقيقة ولا يشملها لفظ  
الاختياري فالجواب عليها وراي التعريف قطعا وان قال يشملها  
فهو ممنوع قطعا وان قال ليس الوصف عليها من افراد الحمد  
فلا ورود قطعا فليتمل وتقصية هذا الجواب امتناع الحمد  
عليها استقلالها فليتمل واجيب ايضا بانها اي الصفات الذاتية  
مختارة له حكما لئلا يعمى اجاده لها لان المراد  
بالاختياري ما يكون حاصلا بالاختيار حقيقة او يكون في  
حكمه وعلى هذا فكل منها حمد حقيقة لان مفهومه الحقيقي  
يشملها لان الشاغل الاختياري حكما كالتوجه تعين  
ثم انه بين وجه الحكمة بوجهين اسرارها الى اولها بقوله  
بل هي مختارة له بمعنى ان ذاته اقتضت وجودها  
فهي مستقلة في تحققها كما انها تستقل في ما بالاختيار بمعنى  
انه ان اراد فعل وان اراد ترك على ما هي عليه  
اي على الوجه الذي او على وجه وصف هي الصفات غلب  
في الواقع كما هو المتبادر من قولنا على ما هو عليه والواقع  
وقس الامر على ان معنى واحد وهو علم الله تعالى  
او اللوح المحفوظ او المبادئ العالية او ما يخرج العقل به  
لغزوه او دليل او قس الشيء على اختلاف بينهم في معناه  
مذكور مع ما يتعلق به في محله واقتصر السد في حاشية  
شرح المطالع على الاختيار فقال واما نفس الامري موجودا في  
حد ذاته ليس وجوده وتحققه وثبوت متعلقا بفرض فارض  
او اعتبارا من غير فقرلت لذلك منزلة افعال اختيارية  
يستقل بها فاعلها اي فاعل الاختياري على ما فهمها تغليباً  
ومال الجواب الى ارتكاب مجاز في التعريف دون قرينة

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا  
ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

فمن نفس الشيء  
وهو موجود  
في نفس الشيء

ظاهر

ظاهر في دعوى المطلق الافعال الاختيارية على ما لم  
صفات الذات فليها ملاحظة على دفع الاسرار التي تؤدي اليها  
خفا المراد والتي ثابتهما وهو الاخص الاظهر الاقرب بقوله  
وبانها مبدأ افعال اختيارية اي بقية على المور اختيارية  
فالشي اذا حصل منه اثار اختيارية حصل في حكم الاختياري  
وهذا في غاية القرب وكما يشمل الصفات الذاتية لان كل  
صفة متعلقة عليها افعال واثار اختيارية بمعنى ان لها  
دخلا ما سوا كان دخل توقف كما اشتهدوا ولا كما صرح به الامام  
الرازي ونقل غير اهل الكاشفة عليه من عدم احتياج  
الذات الى الصفات الوجودية ولا استقلال الذات في الصفات  
كذلك يشمل الذات الكاملة لا استقلالها في الافعال الاختيارية  
وفي وجودها الذاتي بل الاستقلال في الوجود او في فاعلها  
مستقل من هذا الجواب والتأويل ان المراد ما كان اختياريا  
نفسا او اشياء وبذلك يتدفع ما ذكر بعض العلماء من انه  
لا يظهر للاختياري حينئذ معنى منضبط قال استاذ  
شيخنا رحمه الله تعالى الشاغل الذات بل الصفات كما  
يخرج بظاهر قيد الاختيار يخرج بقيد الفعل الجليل كما مر  
تحقيقه فالوجه الوجه ان يجعل التعميم المذكور في جانب  
الفعل ايضا بان سراد ما كان فعلا او في حكم الفعل بان  
يكون منشأ افعال جملة ومن ههنا ظهر ان التوجيه  
الثاني للحكمة احسن فافهمه وعلى هذا الاحتياج الى  
تلف جمل الفعل عرفيا ويجوز عن الاشكال ويجوز  
النصوص ومن اعتبار القيد فتدبره واما ما للحقار بعض  
العلماء المتأخرين وظن انه فاز بما لم يقنع به استاذ البشدر  
وان سيما في مثل ما نحن فيه من ان المراد بالاختياري

والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا  
ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

ان يكون مفسوبا الي من هو مختار في فعله في الجملة وان لم  
 يكن المحمود عليه مما حصل بالاختيار فاقولك ليس بشي اما  
 اولاً فلان الامر الاختياري بهذا المعنى غير مستعمل ومع  
 كونه في كمال البعد عن الفهم لم يبق عليه قرينة تدل عليه  
 فلا يجوز استعماله في التعريف سيما وقد علم ان السواد  
 الفعل ولو جعل الاختياري أم من الحكمي وأراد بالحكمي ما كان  
 الموصوف مختاراً في الجملة لكان له وجه قريب وان كان هو  
 ايضا بعيداً واما ثانياً فلانهم اختلفوا في ان المحمود به  
 يجب ان يكون اختيارياً او لا كما مر ولو اريد بالاختياري  
 ما ذكره لم يبق للخلاف معنى او فاشق يعتمد بها فان المحمود  
 عليه اذا كان صفة لم يخلو اختياراً فالمحمود به ايضا كذلك  
 من ورق انها متعلقاتان بشي واحد فمع اختيارية المحمود  
 عليه لا يمكن ان يكون المحمود به غير اختياري بالمعنى المذكور  
 فتدبر واما ثالثاً فلانه ان اراد جعل كلام القوم الذين به  
 قيد والجمل بالاختياري على ذلك فيقدم من عن الامام  
 الرازي وعن السيد السند التصريح بخلافه وان اراد جعل  
 كلام اللغويين وخطبهم من خالفه فلا يخفى ان المدلول في هذه  
 النقطات مما ذكره الثقات المحققون تجرد الاحتمال عقلي  
 لا يعاين ولا ينبغي ان يجعل في حيز الاعتبار فضلاً عن الحكم  
 والافادة واما رابعاً وهو القاطع لما دونه الشبهة فلان  
 العلامة التفتازاني صرح في حاشية الكشاف بان منهم  
 من قيد المحمود عليه بالاختياري لانه يقال مدحته على صراحة  
 خدع ولا يقال حمدته وفي تفسير التامني تقول حمدت  
 زيداً على كرمه ولا تقول حمدته على حسنه ولو كفي ما ذكره  
 لصح الثالان وهذا كنه في المقصود وكانه توهم ان قيد

الاختياري

الاختياري لمدح محمد الاول وعلو صفاتها فاختار ما مر وعقل عن انه  
 لمدح محمد زيد على الحسن ايضا كما نقلنا فلا تفتربط بظاهر العباران  
 واما ان المراد بالاختيار المعتبر الامر الحقيقي او العرفي فنستفصله  
 فالمحمود عليه اختياري في المالمساي باعتبار ما يؤول  
 اليه وبترتب عليه ويمكن الجواب ايضا بانه تعريف بالاختصاص  
 بناء على صحة التعريف به على ما صوبه السيد فقال والصواب  
 ان المعتبر في المصروف كونه موصلاً الي تصور الشي اما بالكنه  
 او بوجه ما سوا كان مع التصور بالوجه بميزه عن جميع به  
 ما عداه او عن بعض ما عداه انتهى فان قيل الجمع بين الامر  
 الجمل و تعريفه يستلزم تعريف المصروف واللازم من اطل  
 قلد الملزوم فالجواب ان الامر تدل على نفسه في ذهن المتكلم  
 والتعريف يصور ماهيته في ذهن السامع فابن احدهما من  
 الاخر فان قلنا لا نسلم ان ايراد الامر لذلك بل للذات  
 على تعيينها الحاصل في ذهن السامع معناه ان الامر لا يجوز ادخالها  
 الا على لفظ حصل معناه في ذهن السامع عندنا قلنا  
 الامر اما الاول وحينئذ لا يلزم المحذور والثاني وحينئذ  
 لا يلزم ايضا لجواز كونه معلوماً له من وجه مجهولاً من وجه  
 اخر فالبيان بالامر الاول والتعريف للثاني على ان ذلك  
 في الامر العهد لا الجنس وهذه الامور للجنس سلكناه لكن لا نسلم  
 ان ادخالها لا يجوز الاعلى الحاصل في ذهن السامع لجواز ادخالها  
 على المظنون حصول معناه في ذهنه ولا يكون ذلك الظن  
 مطابقاً للواقع سلكناه لكن لا يجوز ان يكون دخول الامر عليه  
 لتعين اللفظ فقط ويكون معناه هذا اللفظ معناه ذلك  
 الشي فان قيل ايراد الامر في المجلد ليس كما يهتدي لانه اما  
 لا ستفراق او للجنس او للعهد وكل منها لم يصعب بحظه اما الاول



فلا نه بمعنى كل فرد ولا شي من كل فرد صادق على فرد فلا شي من  
 الحد بصادق على فرد وتقرينه صادق على فرد فتبطل الماوية  
 بينها واما الثاني فلانه اذ قال اما لتعين الماهية في ذهن  
 المتكلم وقد ضاع لان كل حال فيه معين او لتعينها في ذهن  
 السامع واذا قال اما ان حصلت فيه وتقدم او لم يحصل حينئذ  
 يكون مقتضى ذهنه ما لا حصوله وهو محال لا يقال له لا يجوز  
 ان يكون هو المحصل والمعين وهو محال لانا نقول ما لم يحصل  
 في ذهن السامع لو ادخل في لفظ الف ولا لم يحصل وهو بين  
 ولا نه بطل تعريفه اذ الصدق على غير المعرفة لان كل فرد  
 مغاير للجنس من حيث هو واما الثالث فلانه للاشارة  
 الى فرد ذهني او خارجي ولا يجوز ان يكون المراد من الحد  
 الفرد كما ساق وان ذهبت الى ان المصنوع هو نفس الماهية  
 سر جعك ما ذكرنا انما فهمت في فالحق **اسب** مختار  
 انه للجنس قوله اما ان يعين قلنا لا للجنس عند نادى على تعين  
 الماهية الحاصلة في ذهن المتكلم مطابقة والثنا على الماهية ان  
 دل على ذلك دل بالالتزام وسيجي له زيادة كشف قوله  
 بطل تعريفه لصدقه على غير المعرفة قلنا ان صدق التعريف  
 على غير المعرفة انما يعبر ان لو لم يصدق على ذلك الفرد هو  
 ممنوع لانه تعريف للماهية لا بشرط شي للماهية بشرط لا شي  
 فان قيل قوله الحد مبتدأ والثنا باللسان على الجميل الى كثر  
 حين فهي قضية مهمة في قوة الجزئية والحداد الكلية  
 لان كل حد ثنا باللسان الى اخره والامر بكن التعريف جامعاً  
 فالحق **اسب** الحق لا تسلم انها مهمة فان المهمة على ما هو  
 الحق هي التي حكم فيها على افراد موصوفا بها دون ان يتعرض  
 لكتبتها وهي ليست لذلك فان التعريف للحقيقة لا الافراد

سلمان

سلمانا كن لا تسلم انها لو لم تكن كلمة لم يكن التعريف جامعاً  
 لجواز كونها طبيعة مستلزمة للكلمة فان قيل المهر محكوم  
 عليه وقوله الثنا باللسان الى اخره محكوم به ولا شي من المحكوم  
 عليه بمحكوم به فلا شي من الحد ثنا باللسان الى اخره هذا  
 ظن فالحق **اسب** تحقيق الجواب عنه ان معانيق الشيء  
 باعتبار ما وضع ما لا يتأخر كونه اياه من حيث الحقيقة  
 فان الحيوان الناطق يعاير الانسان من حيث الاجال والتفصيل  
 وليس غير من حيث الحقيقة وقولنا الانسان حيوان ناطق  
 لا يقتضي معانيق الثاني للاول من حيث الحقيقة وقولنا  
 الانسان حيوان ناطق لا يقتضي معانيق الثاني للاول من  
 حيث الحقيقة مع تقايرها من حيث الوضع والجل فان  
 قيل قوله الثنا باللسان على الجميل الى اخره ليس عين  
 الحد لانه مركب والحد مفرد ولا شي من المركب بمفرد  
 فالحق **اسب** لا تسلم انه ليس عينه قوله لانه مركب والحد  
 مفرد قلنا المفرد والمركب لفظ المعرفة والتعريف ومفرد  
 مفرد واحد مركب وليس بمسئله ان يدل بلفظين على  
 مفهوم واحد اهداها بالتركيب والاخر بالافراد كالحیوان  
 الناطق والانسان الدالين على حقيقة واحدة والحد عرفاً  
 نصب على الظرفية الاعتبارية متعلق بمعنى لسمية الحد الى  
 المبتدأ او حال اي الحد حال كونه في المعرفة فان قلنا  
 لا ينعى وقوع الحال من المبتدأ على الصحيح قلنا هو ليس  
 مستدأ في الاصل اذ التقدير كفسر الحد في العرف فذو  
 الحال مضاف اليه لكنه حذف المضاف لدلالة المقام عليه اذ  
 هو بصدد التفسير والبيان واسم المضاف اليه مقامه  
 فارتفع وهذا التقدير يتنفع به في مثل قولهم الاعراب

في اللفظة كذا الاسم في الاصطلاح كذا ويصح جعل قوله عرفا حلالا  
 ضمير منصوب كخوف والتقدير اعني حالة كونه في العرف  
 والجملة معتدلة بين المبتدأ والخبر لبيان المراد بالمبتدأ  
 فصل اراد بالفعل ما يميل الاعتقاد وهو ليس بالفعل في التحقيق  
 فتكلم مر استعالم الفعل في عموم الحجاز او في حقيقة ومجازة  
 وذلك ممنوع في التعريف مع انه اراد بالفعل ما يميل القول  
 والمبادر منه ما لا يشمله وذلك لا يناسب التعريف وتجا  
 بان محل امتناع ذلك في التعريف ما لم تقطع قريته وهذا  
 قوله سواء الى اخره فقوله فعل اي قولك بلسان او اعتقاد  
 بجهان او عمل باركان فالمراد بالفعل الامر والشان في اصطلاح  
 اهل اللغة يعني عن تعظيم المنعم المراد بالابناء الدلالة  
 بمعنى كون المنى تحت لو عمل لحرف المنى عنه ففعل هذا يجوز  
 ان يكون الحمد الجسدي اعني الاعتقاد فيجوز ان يكون من غير  
 الحمد كالهام ويحتمل ان يقع بقوله او فعل منه فعل الاول  
 حمدا حمدا واحدا وعلى الثاني حمدان احدهما يعني عن  
 الاخر وكلاهما ينبغي ان عن التعظيم واعتبار ان قولنا من حيث  
 كذا قد سيو اد به ببيان الاطلاق وان لا قيد لكان كما في قوله  
 الانسان من حيث هو انسان جسم والوجود من حيث هو موجود  
 وقد سيو اد به النقيض كما في قوله الانسان من حيث انه  
 يصح ويسوزل عن الصحة هو منوع الطب وقد سيو اد به  
 التكميل كما في قوله النار من حيث انها حارة تسخن فقوله  
 من حيث انه منعم على الحامد او غيره ليس من قبيل  
 الاول والا كان المناسب ان يقول من حيث هو اذ قوله  
 من حيث انه منعم الى اخره صحيح في التقييد مع ان الفعل المنبي  
 عن تعظيم المنعم باعتبار اطلاقه وعدم تقييد بقبيل ليس

منمنع عن التعظيم  
 وانما الادب  
 على الا اعتد

بجد ولمنه قبيل الثاني لانه ليس المراد ان الحمد عرفا فعل ينبي  
 عن تعظيم المنعم مقيد بهذا القيد فتعين انه من قبيل الثالث  
 اي ان الحمد عرفا فعل ينبي عن تعظيم المنعم لاجل انه منعم على  
 الحامد او غيره فان قلنا ~~بم~~ يتعلق قوله من حيث انه  
 منعم الى اخره قلنا ~~بم~~ يحتمل تعلقه بفعل وهو الظاهر الا  
 والمعنى فعل صدر لاجل الانعام ويحتمل تعلقه بشي او  
 بتعظيم ~~وسر~~ عليها انه بلزم ان يشترط في الحمد ان  
 يدل ذلك الفعل على ان الانباع عن التعظيم بسبب الانعام  
 او على ان التعظيم بسبب الانعام واشتراط ذلك يحتاج الى  
 نقل عن الائمة واهلنا بحث وهو ان الانباع عن الشيء لا يستلزم  
 تحقيقه فضلا عن قصده ولا شك ان قصد التعظيم معتبر  
 في قلا حسن ان يبدل قوله ينبي بقوله يقصد فليسفه ثم  
 الضمير في قوله سواء كان راجع الى الفعل اشارة  
 الى تفصيل الجمل والى بيان التمهيد رجوعه الى الانبا  
 المفهوم من ينبي على قوله تعالى اعدوا هو اقرب للتفوي  
 او الى التعظيم واما الرجوع الى الحمد فستبعد جدا باللسان  
 امر بالجنات وعطفه على ساقته بام وعطف لاحقه عليه  
 بها ميدل على ان محمدا الذكر اللساني والعمل الاركاني محمد  
 ولا بد افه ماسا في في الشكر عن حواشي شرح المطالع من ان  
 الذكر اللساني والعمل الاركاني لا يكون شكا اذا لم يطابق الام  
 ولم تحالف افعاله الجوارح في الاول لان تلك المطابقة عدم  
 المخالفة شرط خارج وقد تقدم نظير ذلك في الحمد اللغوي  
 امر بالا ركان ومعنى الحمد باللسان ان يشي عليه بلسانه  
 وبالجنان اي القلب ان يعتقده اتصاف المنعم بصفات  
 الكمال وانه ولي النعمة اي موليا ومعطيها والجوارح ان

تدب نفسه في طاعته وافتقاده ثم آمنه قد مر من مواد الحمد  
 اللسان لكونه اعظم في الانبأ لان النطق هو الذي ينطق عن  
 كل خفي وجلي كل مشتهر ووسط الاعتقاد الذي هو اشرف  
 الافراد رمت الى ان خير الامور اوسطها لان القلب اشرف  
 الموارد لان فعله وان كان خفيا يستقل بكونه حمدا حقيقة  
 من غير ان ينضم اليه فعل غير مختلف الموردين الاخرين  
 لا يكون فصل شي منهما حمدا حقيقة حتى ينضم اليه فصل  
 القلب والشكر لغة هو هذا الحمد فهو فصل  
 ينبي عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم على الشاكر او غير سوا  
 اكان ذكر باللسان لانه الجنان امر بالاركان ولم يصح بذلك  
 لانه يلزم على ذلك التكرار بحسب الصون لان تعريف  
 كل منهما هو تعريف الاخر وان اختلف المعريف وكلامه  
 يحصل ارادة اتحادهما مفهومهما وارادة اتحادهما ماصداقا  
 وفصل الثاني اقرب قال السيد في حواشي الكشف  
 والشكر بالقلب ان يعتقد اتصاف المنعم بصفات الكمال  
 وان ولي النعمة وباللسان ان يشي عليه لسانه وبالحوار  
 ان تدب في طاعته وافتقاده ~~وهو مستشهد بالطلاق~~  
 في افعال الموارد المذكورة بقوله الشاكر  
 افادكم الله من كلامه يدعي ولساني والضمير اليه  
 قال السيد في حواشي الكشف وقوله افادكم الله انما  
 معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلاثة وبيان  
 انه جليل بان النعمة جزء الاله متفرع عن كل ما هو جزاء  
 للنعمة عرفنا يطلق عليه الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ  
 الشكر يطلق عليها فانه غير مذكور ما هو متعلق من ان  
 الشاكر جعل مجزوعا بآثار النعمة فيستفاد منه ان يطلق

وعيان القدر في حواشي الطول ثم المراد من الاعتقاد التقدير  
 جازما او دمجيا ثانيا ام لا وقيل بل المراد به الجزم واعلم  
 انه مرصحا بان الشكر بالجان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات  
 الكمال واعتقاد اتصافه بصفة الانعام وانه ولي النعمة في  
 مقابلة انعامه لا مجرد المحبة والجموع الاعتقاد والمحبة وان لزمه  
 قال شيخنا رحمه الله تعالى وينبغي في هذا المقام ان  
 ينضم الامر من الاول ان الشكوريه اللساني لا يجب ان يكون  
 اختاريا ولا انعاما كالشكوريه عليه اخذ من نظير ذلك السا  
 في الحمد عن السيد وغير الثاني انه اذا فرض وقوع الشكر  
 ببعض هذه الموارد فينبغي ان يقال قياسا على ما سلف في  
 الحمد ان وقع ذلك بغير القلب اشترط موافقته وان وقع  
 بالقلب اشترط عدم مخالفة غير كما يشير الى ذلك قولهم  
 ينبي عن تعظيم المنعم ثم رأيت في كلام السيد رحمه الله تعالى  
 ان القلب اشرف موارد الشكر لان فعله وان كان خفيا  
 يستقل بكونه شكرا حقيقة من غير ان ينضم اليه فعل غيره  
 بخلاف الموردين الاخرين لا يكون فصل شي منهما شكرا  
 حقيقة حتى ينضم اليه فعل القلب انتهى وقوله من غير  
 ان ينضم اليه فعل غير اي ومن غير ان يخالفه هذا  
 مراده فيما يظهر انتهى وقال السيد القرائي في شرح  
 المحصول البحث الاول في بيان حقيقة الشكر فان قصد  
 فرع التصور فاقول شكرا لله تعالى طاعته بالقول او  
 بالفعل او الاعتقاد ولولا ذلك لما قيل لرسول الله صلى  
 الله عليه وسلم لا قام حتى تورمت قدماه انقل ذلك

لف

يق

وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقل  
 الا اكون عبدا شكورا فسمي صلاة شكر اذ هي فعل وقول  
 واعتقاد وقال تعالى اعملوا آل داود شكرا فجعل جملة  
 شريعتهم شكرا اليه ان قال فكل ما لله تعالى فيه طلب فقل  
 طاعة ان طلب فقل وترك طاعة ان طلب وتركه لان  
 العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به الى الله تعالى  
 فيكون فعل جميع الواجبات والمندوبات وترك جميع المحرمات  
 والمكروهات شكرا لله تعالى كما ثبت في الافعال والاقوال اذ به  
 الاعتقادات لكن اعظم رتبة الشكر الايمان ومعرفة الله تعالى  
 وادناه اماطة الاذي عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام  
 الايمان سبع وخمسون تسعة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناه  
 اماطة الاذي عن الطريق ثم قال البحث الثاني اذا فسر هذا  
 فظهر ان شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان الوك من الواجبات  
 والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله  
 فلي هذا اذا قيل الشكر غير واجب اجماعا صح باعتبار  
 المجموع لا باعتبار كل فرد من افراده فيتميز بتفسير  
 الدعوي ولا يوتي بلفظ يوهر اجاب المجموع من حيث هو  
 مجموع انتهى وفي تفسير الشكر بالطاعات افعالا واقوالا  
 اعتقادات او تركا وان ينضم الي واجب وهو الطاعات  
 الواجبة ومندوب وهو الطاعات المندوبة وقد  
 استشهد لاطلاق الشكر على افعال الموارد المذكورة بقول  
 الشاعر فاذا نك النعماني ثلاثة بدني ولساني والضمير النعماني  
 قال السيد جميل بحرفها بازا النعمة فيستغاد منه انه يطلق

عليه

عليه لانه يطلق على كل واحد منها فهو كسبه انه لا شبهة في اطلاقه  
 على فعل اللسان حتى توهبه كثير من الناس اختصاص الشكر به  
 في اللغة وانما الاستشهاد في اطلاقه على فعل القلب والجوارح  
 فلما جمعا مع الاول وعدت بثلاثة علم انه كل واحد شكر على  
 حدة فكا منه قيل كثرت لغا وكمر عندي وعظمت فاقضت  
 استيفاء انواع الشكر وبشأن في ذلك حتى جعل مواردها  
 واقعة باز النعماني ملكا لا يحاسبها مستغاد منها وفي وصف  
 الضمير بالموجب اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه انتهى  
 فان قلتم لم كان التعرض لعن الشكر بعد بيان الحجة  
 كالمتفق عليه عند المصنفين وان كان الذي بدني يد الكتب  
 هو الحمد خاصة فليست اجيب بانه لما كان قريبا من الحمد  
 في المعنى وقربا له في الاستعمال كان المقام بعد بيان  
 الحمد مبطنه ان يقع في ذهن السامع ان الشكر ما ذاهل هو  
 هذا ففسروه ويحيى الفرق بينهما فليصا للسامع من  
 ورطة الحيرة في الشكر عرفا اي معناه وتعرفه في العرف  
 معنى صرف الصبر وهو لفة الانسان واصطلاحا المكلف ولو  
 ملكا او حينا ويقال على ضرب الاول عبد عليم الشرح وهو  
 الانسان الذي يصح بيعه وابتياعه الثاني عبد بالاعباد  
 وذلك ليس الا الله واياه قصد بقوله ان كل من في السموات  
 والارض الا اتي الرحمن عبد الثالث عبد بالعبادة وهو  
 المقصود بقوله واذا ذكر عبدنا ايوب فوجدنا عبدا من  
 عبادنا سبحانه الذي اسرى لعبده وعبد الدنيا واغراضها  
 وهم المعتكف على خدمتها ومراعاتها واياه قصد  
 النبي صلى الله عليه وسلم بقوله نفس عبد الله بنار والهوى  
 الهمار التذلل والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل

والله اعلم بالصواب  
 والحمد لله رب العالمين  
 والصلوة والسلام على  
 سيدنا محمد وآله الطاهرين  
 الذين هم خير البرية  
 والحمد لله رب العالمين

والله اعلم بالصواب  
 والحمد لله رب العالمين  
 والصلوة والسلام على  
 سيدنا محمد وآله الطاهرين  
 الذين هم خير البرية  
 والحمد لله رب العالمين

والله اعلم بالصواب  
 والحمد لله رب العالمين  
 والصلوة والسلام على  
 سيدنا محمد وآله الطاهرين  
 الذين هم خير البرية  
 والحمد لله رب العالمين

وهذا الممكن مقدور وان كان قليلا وظاهرا كلام الجلال  
 الدواني ان المبدأ باخلق لاجله ما كلف به على سبيل الوجوب  
 فقط وجوز استاذ شيخنا ان يبرأ الاولي من المسدوبات  
 حتى اذا صار من مسدوبات في وقت واحد بان كانا مطلقين  
 منه فالاولى بالاتباع في ذلك الوقت على الاتيان به مع الاول  
 وقال الدواني الاولي في الجواب ان يقال لا نسلم ان من  
 صرف الجميع فاما خلق لاجله في وقت من الاوقات دون وقت  
 اخر ليس شاكرا في ذلك الوقت الذي تحقق فيه صرف  
 الجميع بل هو شاكر في ذلك الوقت وان لم يكن شاكرا في وقت  
 اخر كان محمدا الاوقات لا يعتبر في التعريف من السمع  
 وغيره كالبحر الى ما خلق لاجله والصغير في خلق ما يدعى  
 ما انعم الله به عليه وفي لاجله ان كان يصرف البصر الى الاطلاع  
 على ما في مصنوعات عالي من دقائق الصنع والحب والحكمة  
 الانسية ثم يصرف القلب الى التأمل فيها والاستدلال بها على  
 وجود الصانع وصفاته بان يستدل بوجود الاشرف في  
 وجود الموشرو باقتناع الاشرواحكامه على علم الموشرو قدرة  
 وكان يصرف السمع الى تلقي ما ينبئ عن مرمضاته من الامور  
 وما ينبئ من اجتناب مساخطه من النواهي ثم يستعمل الالات  
 في امتثالها وقس على ذلك ما يبرهنه الظاهرة والباطنة  
 ولا يخفى ان ذكر تمثيل لاجز الشكر لنفس الشكر اذ هو  
 عبارة عن كل صرف ~~في~~ يلزم على ما ذكر اخراج  
 الاخرى والاخرى عن حد الشكر اذا لسمع ولا يصح لهما الا ان  
 يتأكد اعتبار صرف السمع والبصر بالنظر للغالب ولا مانع  
 من ان يكون جزء الماهية غالبا بمعنى انه جزء من ماهية  
 الشكر بالنظر الى شي دون اخر والاخسن ان يقال

بين  
 هذا الذي يتوقف  
 الشكر في وقت  
 الوقت

منه قوله الى ما

وفيه انه



والبحر

اعتبر

أي

لانه ليس في التعريف ما يخرجها لان حاصله صرف ما انما  
 عليه ولم يُعبر عليها بالسمع وقد ذكرنا ابحاثا شرعية  
 وشحنات بها ما علقناه على ما علقه شيخنا على المسئلة  
 والمجد والممدوح لفظة أي معناه ولغيره لفظة معني  
 الشنا أي الذكر بالخبر بالجميل مطلقا كما تقدم وقوله باللسان  
 متعلق بالشنا يبين ان الشنا الصادق باللسان ويحري  
 منها نظير ما سبق فلا تغفل على الجميل أي لاجله بان يكون  
 الشنا بالجميل بازايم ومقابلته وانما في الممدوح عليه ان يكون  
 جملة وكلاهما غير الكمال لا يكون ميبا لظاهر الكمال والتمام  
 حالة كون الجميل مطلقا أي اختياريا كان او غير على جهة  
 التعظيم تقدم ما يعلم منه معني ذلك والممدوح عتقا  
 الظاهر ان المراد به هنا الصرف العام وهو الذي لم يتعين  
 ناقلة ما يدل على اختصاص الممدوح لعل المراد ذكر  
 ذلك واقرق في الاختصاص بين الحقيقي وغيره بنوع  
 قال استاذ شعبة النوع والضرب والصنف والقسم مقاراة  
 المعنى او متحدته عند من الفضائل جمع خفيفة والفواضل  
 ولعله اكتفى بذكر الفضائل عن الفواضل على حد سبيل تفكيك  
 الحرك والبدو والاحسن ان يقال تخصيص الفضائل بالشي  
 لا تعدي والفواضل بالتي تعدي ليس بحسب اصل اللفظة  
 لان اصل اللفظة لا يفرق بينهما فلكل التخصص اصطلاح  
 للعلماء او لغوي لكن لا بحسب اصل اللفظة والفضائل الكالات  
 التي لا تعدي كالعلم والقدرة والحسن ونحوها والفواضل  
 جمع فاضلة وهي الكالات المتعدية كالانعام والتعليم  
 والتكريم واسم كل شيء بان اريد تعدي ذوات  
 الكالات فليس شيء من الكالات بتعدي ذاته وان اريد تعدي

ارها

في فنون العلوم

اشرفا للعلم والقدرة يتعدي اشرفها الى الضيق والتحقيق  
 في الجواب ان المراد تعدي الاشرف ولكن الكمال التعدي  
 ما يتوقف تحققه على تعدي اشرف الى الضيق والتكريم وغير  
 التعدي ما لم يتوقف تحققه على تعدي اشرف الى الضيق فظهر  
 الفرق فانهم اذا عرفت ذلك فبين كل واحد من الستة  
 وهي الحد لفة وهدفاو الشكر لفة وهدفاو المدح لفة وهدفا  
 وكل واحد من الستة نسب اما بتاين بان لم يصدق واحد  
 منها على شيء مما صدق عليه الاخر او تشاوبان بان صدق كل  
 منهما على كل ما صدق عليه الاخر او عموم من وجه اي باعتبار  
 جهة بان يصدق كل منهما باعتبار تلك الجهة على ما يصدق  
 عليه الاخر باعتبارها وزيادته او عموم مطلق اي غير  
 مقيد بوجه بان يصدق احدهما على كل ما صدق عليه  
 الاخر وزيادته من غير عكس والذي صمدته كل اعم  
 مطلقا والاخر اخص مطلقا وانما اخصرت النسبة في  
 الاقسام المذكورة لان المنقسمين ان لم يتصارفا بان لم  
 يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الاخر فتباينان  
 لا تشاوبان والجار وان كانا في زمنا شيئا وان يكونا متصارفا  
 وميسر وعليه بان الاشياء والامكن بالامكان العام لا يصدقان  
 على شيء اصلا في الخارج ولا في الذهن فان جملا متباينين  
 وجب ان يكون بين تقصيصها تباين جزئي على ما تقدم في  
 محله وهو باطل لان الشيء والممكن العام متساويان وان لم  
 يجملا من المتباينين فقد دخل في تعريفها ما ليس منها  
 وبجانب تخصيص المنقسمين بالكلمين الصادق في نفس  
 الامر على شيء من الاشياء او الذين يمكن صدقهما كذا فتخرج  
 الكلمات الفرضية التي يمنع صدقها في نفس الامر على شيء

من الاشياء خارجا وذهنا فكله قليل لان الكليين الذين يصدق  
كل منهما على شي بحسب نفس الامر ينحصران في الاقسام الاربعة  
وتعريف القواعد انما يجب بحسب الطائفة البشرية وبحسب  
الاعراض المطلوبة ولا غرض لهم في الكلمات الفرنسية التي  
يتمتع بها في الكلمات الموجودة اصاله او الصادقة في نفس  
الامر على شي تبعا ولا يمكن ادراجها في هذه الاقسام مع رعا  
تلك الاحكام وانما خصصنا المنسبين بالكليين لان جميع النسب  
لا تجري في الجزئي ولا في الجزئي والكل اذ ليس في الاول  
الا التباين او التساوي ولا في الثاني الا التباين او التساوي  
الطلق قال الجلال الدواني وما قيل انه لا تصادق في  
الجزئيات فان مثل هذا الضاحك وهذا الكتاب ان كان  
المشار اليه بهما مختلفا فهناك جزئيان متباينان او واحد  
فليس هناك الاجزئي واحد اعتبرناه مع وصف الكتابة  
واخرى مع الضحك وبذلك لا يتعدد الجزئي تعددا حقيقيا  
ولا يتفاضل جزئيا حقيقيا بل هناك تعدد وتفاضل بحسب  
الاعتبار والكل في الجزئيين المتباينين بحسب الحقيقة  
كما هو المتبادر من العبارة لا في جزئي واحد له اعتباران  
متعددة ولو عد جزئي واحد بحسب الجهات والاعتبارات  
جزئيات متعددة لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا فاذا  
اشرنا الى زيد بهذا الكاتب وهذا الضاحك وهذا الطول  
وهذا القاع عد كان هناك على هذه التنديرات جزئيات  
متعددة يصدق كل واحد منها على ما عداها من الجزئيات  
المتكثرة فلا يكون ما نعلمه من فرض اشتراك بين كثيرين  
فيكون كليا قطعيا فاقول فيه بحسب اذ اشك ان التفاضل  
الاعتباري كاف في كونها مفهومين كما في الكليين فان النسب

نظر

مثل المتباينين بالذات وما ذكر من لزوم كون الجزئيات  
كلية ممنوع فان الكلية على ما حقق انما هو امكان فرض صدقه  
متكرر المعنى الواحد في النفس بحسب الخارج اعني تجويز  
صدقه على ذات متكرر لا صدقه مع مفهومات اخر على  
ذات واحد والمحقق ههنا هو الثاني دون الاول هذا  
اذا كانت الاشارة بها الى فرد معين وانما اذا كانت الى  
حقيقتهما فهي في حكم الاشارة الى ذاتين متفاضلتين  
كذلك ~~الحكم الذي لا يخلو من اللغوي لا بالشرط~~  
اي بل بالنظر لعدم شرطه الا قدم النظر لشرطه لا يمتثل  
العدم وغاية امره ان يجب التباين في المفهوم وهو  
لا يمنع التصادق في الافراد الذي هو المراد وهذا كما  
يقال الانسان يباين الحيوان لانه لم يشترط في الحيوان  
النطق مع الشكر العرفي وانما كانا متباينين لصدقه  
اي الحمد اللغوي بالثبات باللسان فقط لا بد وعلمه ان فعل  
اللسان ونحوه انما يكون حمدا اذا انضم اليه فعل القلب  
على ما تقدم لان انضمامه اليه على سبيل الشئ عليه لا يشترط  
فهو حمد وحده فليتامر واعلم ان الصدق في المفرد  
وما في حكمها كما هنا بمعنى الحمل ويستعمل بعلي كما هو جوابه  
قال السيد في حواشي شرح الطالع في بحث النسب الرابع  
واعلم ان هذه النسب كما تعتبر في الصدق على ما قررناه  
انها وهو الصدق فيما بين المفردات وما في حكمها اي من  
الركبات التقديرية ومعناه الحمل ويستعمل بعلي فتقال  
صدق الحيوان على الانسان مثلا كذلك نعم في الوجود  
والتحقق ايضا والنسب المتباعد بين القضايا من هذا  
القبيل دون الاول اذ لا يستعمل حل القضايا على شي واذا

استعمل فيها الصدق يراد به التحقق وكان مستعملا بكلمة في فيما  
 هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها وقد  
 يسعمل الصدق في القضايا بمعنى اخر اعني مطابقة حكمها للواقع  
 انتهى باختصار وعلي هذا فالصدق بمعنى الجمل والبا بمعنى  
 علي في قوله لصدق بالثنا باللسان اي لصحة ذلك نحو الثنا  
 باللسان حمد لغوي ومن مجي البا بمعنى علي ومن اهل الكتاب  
 من ان تامة بقطار ويمكن مخالفة ذلك وحمل الصدق  
 علي معنى التحقق والبا علي معنى الظرفية كما في ولقد نذكر  
 الله ببدر اي لتحقيق الحمد اللغوي في الثنا باللسان تحقق  
 الكلي في فردة وقطاع فعل بمعنى انته وكثيرا ما يصدر  
 بالثنا بربنا للفظ وكان جواب شرط مقدر والتقدير  
 هنا اذا صدق الحمد اللغوي بالثنا باللسان فقط اي فانه  
 عن صدقه بعينه ذلك والشكر اي اصدق به لك اي الثنا  
 باللسان مع غير فيه انما يصدق بذلك وغيره لان  
 الذي وضع له لفظ الشكر عرفا مجموع ذلك لا الثنا باللسان  
 معنويا بعينه وعبارة انما تفيد انه صادق في ذلك  
 مشروطا بصاحبه غير وان تصادقا اي المتكلمين  
 تصادقا طلبا من الجانبين بان صدق كل منهما علي ما صدق عليه  
 الآخر وقوله من الجانبين ليس ضروريا في هذا الشق لان  
 التصادق الكلي لا يتبادر منه الا الكلي من الجانبين ولذلك  
 شتركة في الثنائين وانما ذكر ههنا لانه قصد منه الاصر  
 بطريق عموم الجاز ولذلك عطف عليه بعد قوله او  
 من جانب المتساوي ان اي فهما متساويان والمعتبر بينهما  
 صدق كل منهما علي جميع افراد الآخر ولا يلزم من ذلك  
 ان يكونا معا في زمان واحد فان التام والمستيقظ متساويا

مع امتناع اجتماعهما في زمان واحد وربما يقال التساوي  
 انما هو بين التام والمستيقظ في الجملة فالتام في حال تومه  
 يصدق عليه انه مستيقظ في حال التوم وكذا المستيقظ  
 يصدق عليه في حاله يقطر انه تام في الجملة فالمتساويان  
 يصدق كل منهما علي جميع افراد الآخر في زمان صدق  
 الآخر عليه وقس علي ذلك الصدق المعتبر في عموم مطلقا  
 ومن وجه كذا ذكر السيد في حواشي القطب والمتساويان  
 كالناطق والضاك وكالحمد العربي مع الشكر اللغوي  
 فان قلست فيه بحث فان الحمد العربي والشكر اللغوي  
 مفهومهما واحد كما مر في الاشارة من انه قبل الي اخره  
 وكل من النسب الاربع انما يكون بين المفهومين المتعاندين  
 ومفهوم المترادفين واحد والشي الواحد لا يطلب بينه  
 وبين نفسه نسبة والفروق ان مفهوم اللقطين المترادفين  
 واحد لو صنفها لغوي واحد كالخضرة والبر والتساويان  
 ما صدقهما واحد ومفهومهما مختلف كالناطق والضاك  
 قلست تقدم ان كلامه يحتمل ارادة اتحادهما مفهوما  
 وارادة اتحادهما ما صدقا وما ذكر هنا علي احد الاحتمالين  
 وهذا اذا لم يقيد النكته في اللغوي بوصولها الي الشاكر  
 وان قيدت بذلك فالنسبة بينهما عموم المطلق لصدق  
 الحمد العربي علي كل ما صدق عليه الشكر اللغوي من غير  
 عكس لصدق الحمد العربي ايضا بدونه في مقابلة النكته  
 الواصلة الي غير الشاكر لما مر من ان الشكر لغة هو هذا  
 الحمد الصالح للتراذف بل ظاهر فيه والتساوي وحكمه  
 اي الحمد اللغوي مع الشكر العربي بانظر لشره الحمد  
 اللغوي من مطابقة الاعتقاد وعدم مخالفة الجوارح علي

المعبر

ما تقدم وفيه نظر اذ من شرط الحمد اللغوي عدم مخالفة  
 الجوارح ومجرد عدم مخالفتها ليس فيه صحتها لا خلقت  
 لاجله فليست ملو لو اجيب بان عدم المخالفة صادق مع  
 الموافقة وهيئتها يتساويان فيها مقاسا ويا في الجملة ويجل  
 الكلام على ذلك ليريد لان عدم المخالفة وان صدق  
 بالموافقة الا ان الاعتبار في مفهوم الحمد عدم المخالفة  
 لا الموافقة وايضا فالمعتبر في الحمد اللغوي من جهة القلب  
 اما قصد التعظيم واما اعتقاد انصاف المحمود بصفات  
 الكمال وهذا لا يتكفي في شكر القلب العربي فليست مل كذا  
 افاده سبحانه وحمده تعالى وفي ذلك اشارة الى امور  
 احدها ان هذه الاقسام بعضها متداخلة لانها متباينة  
 بحسب المفهوم دون الذات لتصادق بعضها مع بعض فلو  
 ان الحمد العربي والشكر اللغوي يتصادقان في كل الافراد  
 وان الحمد اللغوي وكلام المدح يتصادقان في ثنائيا  
 على حصيل اختياري وهكذا كما يعلم من كلامه فيها سباني  
 وثنائيا ان تداخلها لا يتدح في صحة تقسيم الثناء والوصف  
 بالجميل الى هذه الاقسام لتباينها باعتبار وهو كاف في  
 صحته كما هو مقدر وثالثها ان عدم تباينها بحسب الذات  
 الموجب لتصادقها لا يتدح في صحة تباينها المذكورة  
 بان يقال انها غير متميزة ولا مافضة فتكون فاسدة  
 مثلا كل من تعريف الحمد اللغوي والحمد العربي صادق  
 على ثناء باللسان في مقابلة نعمة كما ذكره المصنف فلم يكن  
 تعريف الحمد اللغوي مميزا له ولا مافضا منه وخولت  
 الحمد الحمد العربي فيه وكذا تعريف العرب فيه  
 وذلك لوجود التمايز المانع من دخول الغير بالاعتبار

ان قيد الحشية معتبر في الامور التي تختلف بالاعتبار وتمايزها  
 ممنوع لها وما نعمة من دخول غير ما مثلا الثناء باللسان في  
 مقابلة نعمة باعتبار ملاحظة كونه مقالا بيني من تعظيم  
 النعم باعتبار الاول من افراد الحمد اللغوي متدرج في  
 تعريفه والاعتبار الثاني ليس من افراده وخارج عن تعريفه  
 فهو من افراده ودخل في تعريفه وخارج عنه بالاعتبار  
 المذكورين فتأمل او متصادقان قاطبا من جانب  
 اي من احد جانبيه بان صدق احدهما على كل ما صدق عليه  
 الآخر وزيادة من غير عكس والذي صدق كل اعم مطلقا  
 والاخر اخص مطلقا فمفهوم مطلق اي فالنسبة بينهما  
 عموم مطلق كالحيوان والاشنان والحمد اللغوي مع كل من  
 المدح حين اللغوي والعربي ليس قد امي الحمد اللغوي  
 بالاختياري فثبت اي على الاختياري فقط وفيه مساهمة  
 والسر اذ لصدقه على ما بارا الاختياري فقط اذ نفس  
 الاختياري ليس من افراد الحمد حتي يكون صادقا عليه  
 وانما افراد ما يكون بازايد وصدفها اي المدح حين  
 بالاختياري وخبر اي وصدفها على ما بارا الاختياري  
 وغير كما تقدم فكل من المدح حين اعمر والحمد اللغوي اخص  
 والحمد اللغوي مع الشكر العربي بالضرورة متعلقه  
 اي الحمد اللغوي به تعالى والغير متعلقه هو  
 الحمد واخصا من متعلق الشكر به اي باله وجملة  
 معاني حاله للتعظيم والتميز اي عما لا يليق علوا كبيرا  
 وذلك لان قد اعتبر فيه منم مخصوص هو ان يسبحانه وتعالى  
 بخلاف النعم المعتبر في الحمد اللغوي مطلقا عليه من  
 الذي في شرح التمهيد وخصه في شرح

الاعتبار الثاني ليس من افراده وخارج عن تعريفه  
 فهو من افراده ودخل في تعريفه وخارج عنه بالاعتبار  
 المذكورين فتأمل او متصادقان قاطبا من جانب  
 اي من احد جانبيه بان صدق احدهما على كل ما صدق عليه  
 الآخر وزيادة من غير عكس والذي صدق كل اعم مطلقا  
 والاخر اخص مطلقا فمفهوم مطلق اي فالنسبة بينهما  
 عموم مطلق كالحيوان والاشنان والحمد اللغوي مع كل من  
 المدح حين اللغوي والعربي ليس قد امي الحمد اللغوي  
 بالاختياري فثبت اي على الاختياري فقط وفيه مساهمة  
 والسر اذ لصدقه على ما بارا الاختياري فقط اذ نفس  
 الاختياري ليس من افراد الحمد حتي يكون صادقا عليه  
 وانما افراد ما يكون بازايد وصدفها اي المدح حين  
 بالاختياري وخبر اي وصدفها على ما بارا الاختياري  
 وغير كما تقدم فكل من المدح حين اعمر والحمد اللغوي اخص  
 والحمد اللغوي مع الشكر العربي بالضرورة متعلقه  
 اي الحمد اللغوي به تعالى والغير متعلقه هو  
 الحمد واخصا من متعلق الشكر به اي باله وجملة  
 معاني حاله للتعظيم والتميز اي عما لا يليق علوا كبيرا  
 وذلك لان قد اعتبر فيه منم مخصوص هو ان يسبحانه وتعالى  
 بخلاف النعم المعتبر في الحمد اللغوي مطلقا عليه من  
 الذي في شرح التمهيد وخصه في شرح





محول على المعنى العربي اذ الخالف عكس بحسب العرف  
لعدم ظهور معنى العكس اصطلاحاً اولفة هنا فليتأمل  
او الحمد اللغوي مع الشكر اللغوي كذا لك اي مثل الحمد  
اللغوي مع الحمد العربي في ان مورد الشكر اللغوي اعم لانه  
يشاؤك الثلاثة ومتعلقه احص لانه الاضمار فان قلحت  
لافا يترك في ذكر النسبة بين الحمد اللغوي والشكر اللغوي  
لانه قد ذكر ان الحمد العربي والشكر اللغوي متساويان  
فالنسبة بين الحمد اللغوي والحمد العربي نسبة بين الحمد  
اللغوي والشكر اللغوي فالجواب ~~لما اعترض في الشكر~~  
اللغوي الوصول الى الشاكر دون الحمد العربي فانه لم يمتنع  
فيه ذلك فصار محتملاً ان يكون معناه في ذلك اولاً فذكر  
المصنف ذلك وكون النسبة المذكورة مما يفهم من كلام  
المصنف ضمنا لاينا في ذكرها صريحا للتوضيح والحمد العربي  
والشكر اللغوي مع المدح اللغوي لاجتماعهما مع  
اي الشكر اللغوي في النبا باللسان على النعمة اي الاضمار  
واضرا دهما اي الحمد العربي والشكر اللغوي عنه  
اي المدح اللغوي بصدقهما باللسان بعد اللسان وانفراد  
اي المدح اللغوي عنهما بصدقه باللسان بعد النعمة  
اي على غير الاضمار فهو دواء احص مطلقا ومتعلقه  
اعم مطلقا وبهما بالعكس اي فخالفا ان المدح اللغوي باعتبار  
انها اعم منه مورد او احص متعلقا فالعكس محمول على  
المعنى العربي اذ الخالف عكس بحسب العرف وقيل  
الحمد والشكر لغة متساويان اي موضوعان لمعنى واحد  
وهو معنى الحمد قال المولي الطيبي كون الشكر صادرا  
من هذه الثلاثة انما هو عرف الاصوليين والا فالشكر اللغوي

منه ضفان الفاظ  
التحولات الفراف  
المعنى على هذه من  
منه ضفان الفاظ

ليس الا باللسان وحده وقال في مجمل اللفظة الشكر الشا على الاصل  
معمود يوليه وقد عرف الشا بالنظام الجمل ونسب ل  
اي وقال بعضهم الحمد مختص بالموت اي اللفظ الدال  
على التعظيم وليس المراد به اللفظ المستعمل على مادة الحمد  
نحو تختص بالعمل والى المختصين في الكفاية  
ان الحمد واجب احوال فانسب العلامة الثاني السعد  
في حواشي الكشاف واعلم ان اسمه سعد الدين  
وقد يطلق عليه السعد وحده فاما ان يكون عالما اخر بالعلامة  
لكون اللام لازمة واما ان يكون اختصارا واللام كالحلف  
عن الاضافة الى الدين مع تلك المصدرية الاصلية من  
سابق في لسانه فيكون بكونه سعدا احوال ان  
يكون من اسماء كسريان سر رنا في الحروف  
بالموت من غير محبة كالحمد والمديح او كسريان  
سريان في ان تلك الحروف كالحق والحق والعلامة  
مع احاد في المعنى او مع اسم محمد ونوع محمد ومحمد  
هو في تأييد على سر او سر او سر او سر او سر  
عما اي في الكشاف وسر في معنى المعاني سر  
اي سرادفها ولهذا اجل نقضه الذم وقد يقال  
ان الحمد لا يكون الا على الجمل الاختياري بخلاف المدح  
تقول مدحه على صياحة خذ ورشاقة قد ولا تقول  
مدته والمضنف أنا شرك هذا التبدل اعتمادا على الامثلة  
ولان الجمل صفة للفعل وهو بالاختيار تعني النعمة  
الانعام انتهى قال السيد وذلك انه قال في الفايق  
الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه جمل ههنا نقض  
المدح اعني الذم نقضنا الحمد فان قيل نقض المدح

فقط  
بسكون ثانيا  
الضيق فالأخير  
القلع م

هو اليهودون الذم قلنا المدح يطلق على اثنتي الخاس  
وهو الوصف بالجميل وبقابل الذم وقد يخص بعد المائة  
وبقابل حبيذ الحمدي عند المثالب وكلامنا في العني  
الاول ثم لا يخفى ان كلامنا من مفاهم الثلاثة وهي  
الحمد والشكر والمدح والجليل والفهم والمصفة ونحوها  
معني واحد لا بد له من خمسة امور قال في الصحاح  
قد ظهر لا بد من كذا اي لا فراق منه انتهى وصف وهو  
امر الصفة على شخص واسنادها اليه بان تذكر ما يلزم  
من ثبوت مضمونه انتصاف بصيغة بان يقال هو عني  
او كسرير وواصف وهو من تحقق الوصف منه  
وموصوف وهو من ينسب اليه الجليل وموصوف  
به وهو يظهر انتصاف شي بها على وجه مخصوص اذا عرفت  
ذلك فالوصف في مفهوم الحمد حالة كون الحمد  
مثلا اي مثلا بان غير الحمد من بان في الثلاثة كالحمد  
الحمد وهو ذكر ما يدل على انتصاف الحمد بالحمود به  
قال استاذ شيخنا ذكر على قسمين احدهما ذكر يفهم  
منه جميل مخصوص بمضمونه او محموم او اطلاقا فانهما  
ذكر يفهم منه الجليل المطلق من غير تعيين كما اذا قيل  
انت متصف بالجميل وكل منهما اما ان يفهم منه صريحا  
او التزاما لزوما قطعيا او عرفيا او ظاهريا كما اذا قيل  
كثير الرماح مراد به كثير الضيف وهل يعتبر لزوم  
ظاهرا او الام منه ومن الخفي فاية الحق والضعيف  
كل الضعيف او اعم منه ومن الوسط في سرد وديدا  
التعظيم السابق صار قولنا احمد الله والحمد لله ونحوها  
هنا للدلالة على انتصاف الله بالحمود به المفهوم من ثبوت

الحمد ولما كان ذلك مجالا لم يعلم منه انه متصف بأي صفة  
من المطلق او العام او المخصوص سموها دلالة اجمالية  
باعتبار ان المدلول مجمل فالدلالة اعم من ان تكون اجمالية  
او تفصيلية ولك ان تقول انه حمد اجمالي فهو بمنزلة  
انت متصف بالجميل المطلق ويمكن الفرق بان فيه خصوصية  
الاطلاق والحمد به اعم منه الا اذا اريد بالجميل المطلق لا بقيد  
الاطلاق فيشمل الخاص والعام والمطلق بقيد الاطلاق  
فما يوحى احمد الله فافهمه فانه دقيق وقد عرفت ان قولنا  
الحمد لله واحمد الله حمد للدلالة على الانتصاف بالكمال  
كما صرح به سيد المحققين الشريف الصلابة واعتبر من  
عليه سند المدققين الخديري والدواني وروح الله  
روحه بما حاصله انا لا نسلم دلالة على الانتصاف فلا  
يكون وصفا بالجميل اذ الوصف ما يدل على الانتصاف  
وانما قلنا انه لا يدل لصدقه مع كذب الانتصاف بخلاف  
انت متصف بالكمال فانه لا يصدق بدونه وتوصيف  
الاعتراض ان الوصف امر الصفة على شخص واسنادها  
اليه بان تذكر ما يلزم من ثبوت مضمونه انتصاف بصفة  
بان يقال هو عني او كسرير ولا يلزم من ثبوت الوصف  
انتصاف ثبوت الصفة لجواز الوصف بما ليس في الموصوف  
في الواقع فالوصف بثبوت الحمد لا يدل على ثبوت  
الجميل الذي هو الحمد به فاثبات الحمد لشخص لا يكون  
حمد الغويا لانه بمنزلة ان يقال افول او يقال انت  
متصف والحمد ان يقال انت متصف والفرق ظاهر  
واللزوم بينهما اذ الثاني لو ثبت مضمونه سيلزم منه  
الانتصاف والاول لو ثبت مضمونه سيلزم دعوى الانتصاف

وذكره لانفسه فاقهه فانه دقيق او مختص كل الايضاح واحاط  
 تاريخ بان الحمد لا بد فيه من قصد التعظيم فكانه قال اعظمك  
 ذاك لانه وهو يدل عرفا على انت متصف بالكمال فان الشخص  
 لا يكذب نفسه فكانه قال انت متصف فيصدق الخاطب  
 بمحمونه الثقة بالتكلم فانه انما يصدق بمحمونه انت متصف  
 بمحمونه الثقة بالتكلم فانه اللفظ انما يفيد تصوير المعنى  
 والتصديق امر حادث بمحمونه القران كما صرح به اجماع  
 الحكمة وتاريخ سبطي السافة بان هذه العبارة تطلق  
 عرفا بمعنى انه متصف والاوضح ما في بعض الشيخ من ان  
 نصفك يدل على صدور القول الدال على الاتصاف به  
 وذلك القول يدل على الاتصاف فيكون دالا عليه  
 بالواسطة فتدبر وحاصل الجواب ان الدلالة  
 ليست وضمنية صرفة ولا عقلية قطعية بل انما يفهم  
 من ثبوت الحمد ثبوت الجميل بمحمونه الوضع ومقدمات  
 عقلية او العرف ثم بينه بوجوه ثلاثة اظهرها الاخير  
 وهو انه اذا قيل انه محمود فقد فهم الوصف بالجميل  
 الذي كان او يكون ويلزم من صحته ثبوت الحمد به  
 الحمد واذا فهم الوصف فهم الاتصاف لانه دعوي  
 الاتصاف ثبت الحمد به لفظ وال على الاتصاف في  
 الجملة فيكون هذا وما قيل من ان الوصف انما يدل  
 على مطلق القول الشامل للصدق والكاذب وذلك  
 لا يدل على الاتصاف ليس بشي لان جنس الكلام اى الاهية  
 من حيث هي دال على ثبوت تصمونه في الواقع فاذا سمع  
 الخاطب فهم منه الاتصاف واما التصديق بمحمونه فهو  
 من القران بل الحمد الكاذب ايضا دال بالوضع على ثبوت

كذا

محمونه

بمحمونه والكذب احتمال عقلي على ما تقدري محله فالدلالة  
 بمعنى التصوير ثابت وتكفي ذلك المقدر فستدبره  
 ثم انه يحتمل ان يكون المراد بالظن ان قولنا الحمد به  
 بمنزلة انت متصف وبمعناه وحينئذ يلزم ان يكون  
 الحمد به محمونا مع انه لا يجري في احمد انه الا بالنكف  
 التام والافهم ان المراد ان اعتقدك متصفا مستعمل  
 في دعوي الاتصاف فالظن بمعنى ترك دعوي ان الاول  
 دال على الاتصاف والدليل عليه منتظا الى دعوي نقلي  
 وهو انه مستعمل بمعنى انت متصف عرفا وعلى التقديرين  
 في الظن فائدت جلية ثم لا يخفى ان ما ذكره من ان  
 الشخص لا يكذب نفسه انما يجري في حمدت او احمد  
 لانها اذا قيل انت محمود اولك الحمد مما لا يتضمن دعوى  
 اعتقاد التكلم وحمد اياه حتى يقال ان المراد لا يكذب  
 نفسه فلا يكون الجواب حاسما لما دة الشبهة وان اراد  
 ان دعوي الحامد اعتقاد الكمال بمنزلة دعوي كماله  
 فغاية ما يلزم من ذلك ان يكون القابل ناقلا دعوي هـ  
 الاتصاف وهو لا يدل على الاتصاف فتأمل جيدا واقول  
 الاظهر في ثبوت دعوي الاعتقاد ان الحمد انما يتحقق  
 اذا تحقق الحمد عليه وهو الكمال الاختياري للمحمود فاذا  
 قال احمد ان او انت محمود فكانه قال انت متصف بكمال  
 الاختياري اي صار منشأ للوصف واذا اكتفى في الحمد  
 عليه باعتقاد الحامد ثبوته له فقد تضمن دعوي  
 اعتقاد ثبوت الجميل الاختياري والاختيار كمال بما هو  
 في غاية الموضوع ولا يحتاج الى دعوي ان التعظيم فرع

اعتقاد الكمال ثم أقول اعتقاد العاقل ثبوت كمال الشخص  
بالاختيار فرع كمال فيه عرفا او حقيقة أقله صلوحه  
لان لا يتقد فيه جميل باختياره وهذا نوع كمال او مستلزم  
لكمال مفقود فحين لم يكن صالحا لان يعتقد فيه كمال بان  
تكون الكالات وصلا هية ابتصافه بها منفية عنه فتأمل  
ذلك فانه دقيق وبالتأمل حقيق ولك ان تقول  
وصف المرء بالجميل وتعظيمه واعتقاده ثبوت الجميل له  
امور جميلة عرفا بذاتها ولو في الجملة فاذا ادعي ثبوت  
احد هذه الامور فضلا عن المجموع فتد ادعي ثبوت  
جميل غير المحمود به وبالجملة كون المرء محمودا امر حسن  
بالنسبة الي كونه مذموما وكونه معظما معتقدا فيه الكمال  
مضى بالنسبة الي كونه محضرا غير معتقد فيه الكمال  
فاثبات الحمد اثبات لكالات بثلاث فتم الدلالة  
من غير احتياج الي كثير دقة فانظر ذلك مبين  
الايضاف رجا ان يظهر الحق المستره عن الاعتراف  
ثم السوال انما يتوجه في الحمد لله ونحوه اذا لم يلاحظ  
معني اللامين واما اذا لم حظ اختصاص الجنس والافراد  
او المبرد الكامل والاكل فالدلالة على الاتصاف بالكمال  
التام غير حفي لان اختصاص ذلك فرع غاية الكمال  
فانه ذلك بدقيق النظر وقال بعضهم احمد الله  
ونحوه حمد شرعي لا لغوي اي وضع اثبات المصدر لاثبات  
كما وضع بعث واشترى لا لاثبات العقد فبترتب  
عليه فوائد الحمد اللغوي وان لم يصدق التعريف عليه  
وهذا اعلى وجه الاحتمال غير بعيد واما الاعتقاد والظن  
فلا يكونان الا عن دليل والذي يعلم من الشرع انه اكتفي

به في مقام الحمد ومسته من قال ان الحمد ههنا بمعنى الحمد  
به فكانه قال الكمال لله ولا حفي ان ذلك انما يظهر في الجملة  
الاسمية واما اذا قيل احمد الله فمعناه انشأ الكمال  
الي الله واصف به فلا يبيد الا دعوى الوصف فبيد  
عليه الاشكال السابق وجعل المصدر بمعنى المحمود  
به ما اشفي العليل ولا روي العليل الا ان يكون لا نشأ  
النسبة فليست مل وذهب بعض العلماء الي انه لم يرد  
بذلك الاظهار بمحمودية الله وحامدية العباد ولا يلزم  
ان يكون حمد او هو المراد حيث ما امر به الشارع كما في  
البدايات وهو منسوب الي الشيخ عبد القاهر وسيلزم  
من ذلك في نحو احمد وخمد ان يكون هناك حمد اخر  
او يكون في اللفظ يجوز بعبد والوجه الوجه ما حققنا  
اولا فلا تغفل الي ههنا كلاما استاذ شيخنا رحمهما الله تعالى  
والواصف الكامد هو من يتحقق الحمد منه والموصو  
عليه الحمد وعليه وهو ما كان الوصف بازايد ومقابله  
بمعني ان الموصوف لما كان له ذلك الشيء ذكر جملة  
واظهر كماله فهو لاجل حصوله له ولو لا انه يوصف اي لم  
يتحقق ذلك الوصف فهو كالملة الباعثة للواصف علي  
الوصف او هو الملة ونسب بعضهم بالباعث علي الوصف  
قال استاذ شيخنا رحمه الله تعالى التحقيق او الحق انه لا يجب  
انه يكون باعثا حقيقيا قد يجب ان لا يكون باعثا حقيقيا  
عند المحققين القائلين بوقوع الحمد من الله تعالى فان الله  
تعالى مستره عن الباعث والعرض ولو لم يكن الحمد  
عليه باعثا لم يمكن الحمد من الله تعالى من هذه الجهة  
ولا قائل به ولا دليل يقيني ان يكون باعثا حقيقيا

ولا شك في انه اذا قل لا جله شي بمعنى انه لما كان لذلك وصف  
 صار الوصف بارزاً ولا حيلة والسيد وغيره من المحققين  
 ما عرفوه الا به فلا وجه لاشتراط الباعثية اما سري  
 ان الشكر عرفوه بصرف العبد جميع ما انعم الله به عليه  
 فيما خلق لا جله مع انه ليس بباعث وهو تعالى بجاري عباد  
 لاجل اعمالهم ولولا ما لهم بجارهم ذلك الجزاء وهي ليست  
 بباعث حقيقة فلو وصف لا جله شي بالمعنى المذكور فهو  
 المحمود عليه سواء كان باعثاً حقيقياً او لا فانهم الفرق  
 مطيع سليم ولو وقع لفظ الباعث في كلام من يوثق به  
 فالوجه انه محمول على ما قلنا فان العرف يسمى ذلك باعثاً  
 على التوسع والموصوف المحمود وهو من ينسب اليه  
 الحمود به ويصدر منه الحمود عليه بالاختيار او هو من  
 اشار به والموصوف به المحمود بسببه وهو صفة  
 يظهر انصاف شي بها على وجه مخصوص ويجب ان يكون جميلاً  
 اي صفة كمال يدرن حسنها العقل الخالي عن موانع  
 اذ رآك الحقائق وكل ما حسنه الشرع فهو حسن عنه  
 العقل السليم الا ان وجه الحسن قد يجنف فيحتاج فهمه  
 الى دقة نظر او تعليل وقد يظهر وهو الأكثر قال  
 استاذ شيخنا اقول قد ثبت عند العقل حقيقة الشرع  
 وحسنه فيلزم ان يحكم بحسن ما حسنه الشرع مجزئاً والامر  
 يكن حقاً حسناً فان حسن التبع باطل تبين فتدبره  
 ولا تتوهمن ان في ذلك عدا ولا عن طريقة اهل السنة  
 وميلاً الى الاعتزال بالقول بالحسن والقيم العقلية لان  
 المنفي عند اهل السنة الحكم بالثواب والعقاب لا بالتكليف  
 والجهاد وقد حقق ذلك في شرح المواقيت وغيره وانما

العلم

بني الامر في تعريف الحمد اللغوي على استحسان العقل  
 لشيء الحمد عند اهل اللغة من غير توقف على شرح  
 ويمكن ان يكون المراد الجميل في نفس الامر الا ان تحقق  
 معناه يحتاج الى كمال التدقيق وكونه جميلاً فيما ينشأ  
 بذكره العقل السليم فيعود الى ما قلنا فان فهمه ثم آمنه  
 يكفي في كونه جميلاً ان يكون كما مر في اعتقاد الواصف  
 او في اعتقاد الموصوف بزعم الواصف فيدخل الوصف  
 بظن مثلاً اذا اعتقده الواصف او الموصوف حسناً  
 فانه الدار على التعظيم وهو قد يتحقق بهذا القدر  
 واقولك فينبغي ان يجوز الحمد بما كان جميلاً في زعم  
 غيره اذا كان يمكن قصد التعظيم بما لا يعتقده الواصف  
 حسناً ويزعم الموصوف حسناً يزعم الواصف يمكن  
 قصد ما يعبد بحرف او غيره حسناً اذ يكفي في  
 امكانه الوصف في الجملة اللهم الا ان يقال لم يعتد  
 ذلك لجملة الحسن وضعفها فتأمل فيه ووجه  
 تعارض الاخيرين اي الحمود عليه والحمود بسبه  
 ان الواصف كثيراً ما نصب على الظرف لانه من صفة  
 الاحياء اي حيناً كثيراً وما التاكيد معنى الكثرة والعامل  
 فيه قوله بلا حظ ولم يجعله مفعولاً مطلقاً لانه يلزم  
 وصف المونث بالذكور والتقدير حينئذ ملاحظة كثيراً  
 وهو غير مناسب في مودود صفة من مائة م جمعه  
 سبب ملاحظة نزع الصفه اي بسبب الصفة التي  
 لاحظها والباقي قوله فاديه من سائر صفاته  
 للتقديم كما يقال وصفته بالعلم اي جليلة صفة له وذكرت  
 ما يدل على اتصافه به وسائر معاني بارية وتشمعل



ليتنا يميني جميع كما صرح به المجهري ووافقه الجو البقي وابن  
بنوري وان استلكن ابن الصلاح وذلك كما اذا اعطاك أحد  
عطية فصار ذلك باعثا لان وصفته بالعلم والحلم ولو  
لم يعطك كنت ساكتا فالمجود عليه غير المجود به بالذات  
وقد توهم بعض المصنفين ان ذلك لا يتحقق اذا كان الباعث  
غير الانعام فقال الحمد على غير الانعام بالانعام او غير  
الانعام من فضائل اخرى لا معنى له اصلا لانه اذا قيل  
وصفت الرجل لاجل شجاعته بالانعام وبالحسين بحبه السبع  
ولا يقع محال للقبول قال استاذ شيخنا واوقك  
ما ذكره ممنوع من اظاهر السند اذ من الظاهر انه لا يجوز  
ان يكون العلم او كمال اخر باعثا لاظهار ذلك الكمال  
وان يكون الكرم باعثا لاظهار غير الكرم وهو معتبر  
به كذلك يجوز ان يكون العلم باعثا لاظهار كمال اخر من الكرم  
او الحلم من غير فرق فاما الامران الاول اكثر وقوا  
فلذا اعتاد به القهقرى وتوضيح ذلك ان معنى قولك  
وصفت للعلم بالكرم او الحلم اني لما رايت علمه صار ذلك  
باعثا لان اظهر كماله من الكرم ولو لم يكن علمه لم يبا انك  
ولا اظهر شيئا من كماله واذا اظهر ما قررت فلا اظهر اظرا  
يعتد به ينكره او يبعده وحسين ظهر ان قوله لا معنى  
له لم يبعد عن رويته وقوله لا يقبل غير مقبول عند  
من لم يفهمه فندبنا اي الاخير ان اعنا را اي  
تغايير اعتبار او تغايير اعتبار بافتقار اي لا اذا  
وذلك كان خيرا على شاعته بها فان فيها اي الشجاعة  
حيث يبين كونها موصوفا عليها اي باعثة على اظهار  
انصافها وكونها موصوفا بها اي مظهرا انها من صفاته

اي الشجاعة صفة واحدة محمود عليه ومحمود به لكنها  
اعتبار الحشية الاولى وهي كونها موصوفا عليها اي باعثة  
على اظهار انصافها نحو وعلمها وباعتبار الحشية  
الثانية وهي كونها موصوفا بها اي مظهرا انها من صفاته  
محمود بها وتحقيقه ان المجود به ما يقع به الحمد  
فانه قلبي الشجاعة ملكة نفسانية غير آتية و ذلك  
يبان في ما اعترف به المجود عليه من قيد الفعل والافعال  
قلبي الشجاعة مطلق على انار تلك الملكة ايضا  
كالخوض في الهالك والاقدام في المعارك وهي المباداة  
ههنا قال استاذ شيخنا رحمها الله تعالى واحتملوا  
في ان اجيد الله والحمد لله خبرا وانشا وجوز السيد المحقق  
الامرني وقال اما اخبار كما هو اصله او انشا للناظر فيهم  
او عامر وتقصيل الكلام وتحقيق المرام انك عرفت  
ان الخبر بثبوت الحمد يستلزم الوصف بالجميل فاذا تحقق  
بأن في الاركان فهو حمد وحسين يحتمل ان يبراد بحمد الحمد  
الذي يلزم من ذلك الاخبار او انشا مضمون الجملة كما  
في لبيت من غير ان يكون اللفظ مستعملا في الخبر وحسين  
ان قلنا ان الجملة الخبرية اذا استعملت في انشا فهي  
انشائية مطلقا وهو مذهب الزمخشري فتصير جملة  
الحمد انشا وان قلنا انها انما تصير اذا كان ذلك الانشا  
مما وضع له لفظ انشا كرحمة الله في معنى الرحمة  
وهو مذهب الشيخ عبد القاهر فلا يكون انشا اذ  
لم يوضع لان انشا الحمد لفظ مخصوص بغيره اذا ثبت وضع  
من الشارع فالظاهر ان يصير انشا عند ايضا  
ولا يحتاج الي وضع اللفظ فليست طروا اذا استعمل

الناظر فيهم  
قوله العيون

الناظر فيهم  
قوله العيون

في المعنى الانشائي لم يرد انشا جميع المحامد له فامنه  
 فاستدل انشائا سلبا من ذلك الاخبار او الوصف  
 بثبوت المحامد له او هذا اخره سلبا من ذلك  
 الجاز اللغوي والمدول عن الاصل فان الجملة كانت  
 في الاصل اخبارا وعدم افادة اختصاص المحامد  
 ورجوعها الا انه يعني عن اعتبار تحقق همه خير  
 مدلول اللفظ والابتن والاهوي ان يكون القصد  
 معناه الاخباري ولكن الذات بل لفصيل الحمد  
 الذي يحصل من هذا الاخبار فيكون اللفظ مستقلا  
 في الاصل الموضوع لم مقصودا به في نحو الحمد  
 الاستفراق او التخصيص والاختصاص والدوام والثبوت  
 والقصد الاصل من افادة هذه الامور وصف  
 بما يفهم من ذلك الاخبار بالخصر واظهار المحامد  
 والحمود به وغير ذلك وهذا هو الذي رجه  
 السيد المحقق بقوله اخبار كما هو اصله والجملة  
 حسنة خبرية وفاقا لا سماعا في الخبر كما ان  
 الكناية حقيقة في استعمال اللفظ في الموضوع  
 لم او على الخلاف لا سمي واما ما قيل من ان  
 دلالة اللفظ على الحمد حسنة بطريق التسمية  
 لا قصدية مع ان المقام مقام الحمد لا الاخبار  
 عنه فالجمل على الانشائا سلبا فاقول ان  
 اراد ان الحمد حسنة ليس مقصودا بالذات  
 فهو ممنوع لجواز ان يكون المعنى المطابق وسيلة  
 الى المقصود بالذات كناية الكناية وان اراد ان  
 تتبعية المعنى المطابق فيسلم ولا بعد فيه وكون

المقام

المقام مقام الحمد لا يقتضي الا ان يكون مقصودا بالذات  
 لان يكون غير مقصودا في الجملة بل قد يقتضي اذا  
 الحمد على الوجه الابلغ المتضمن لامور بعد بلع من  
 دقة المعنى وجلالة شأن المحمود وغيره من النكات  
 مع كون اللفظ حقيقة فهو اقرب لفظا والبلع وانيد  
 معني فلا ينبغي ان يبدل عنه وهذا ظاهر في الظهور  
 في نحو الحمد لله واحابه في نحو الحمد لله ونحو قصد قد  
 حينئذ يحتاج الى تحقيق همه اخره الاخبار عنه ولان  
 محذوف فيه بعد التسليم مع ان ذلك ممنوع لما صرح  
 به في المطول وغيره في الكناية يعني انه يصح قوله  
 طوبى لفلان وان لم يكن له نجاد وضح مهمز وك  
 الفصيل وان لم يكن له فصيل بل ذكره في محبة فوكه  
 استوى على العهد كناية وان كان المعنى الحقيقي  
 ممتنع او قوع فكانهم جعلوا الدار على المقصودة  
 بالذات من الكلام في الصحة والفساد فتأمل  
 والذي يظهر من ذلك التحقيق انه يجوز انه يحل  
 الجملة انشائا بالنظر الى المقصود بالذات وهو غير  
 بعيد سيما عند من يقول ان اللفظ في الكناية  
 يستعمل في المعنيين فتدبر وقد يتكلف له في  
 الاصاح الى تحقق همه اخره ما منه يمكن ان يكون  
 اخبارا عن الحمد الحاصل من ذلك الاخبار كما اذا  
 قيل انكلم محمدا بما يحصل بذلك الكلام فاللفظ  
 من حيث انه ذال على نسبة خبرية مطابق لما  
 يحصل به من حيث هو فهو الا ان في صحة ذلك  
 نظرا وتاملا فان الحمد حكاية امر واقع والحكاية

لا بد ان تكون غير المحكي بالذات ولا يمكن ان يحكي الشيء  
عن نفسه بقنا بمرأى باري بدهة وقد فقتل  
البحر باري وان ذلك في صخر رسالة دفع التناقض  
الشهور فانظر فيه سيود ذلك ما في المطول  
من ان اسم الخبر لا بد ان يكون له اوله بتحقيق  
بغير هذا اللفظ وانت تحكيه بخلاف الانشا  
وجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر والانشا  
فطريك بالتامل التام لتحقيق ذلك التام والله اعلم  
واختار المصنف ان جملة الحمد به خبرية لفظا  
انشائية معني اذا انشأ ما قارن لفظه معناه او  
تعقب الحرف الاخر منه على الخلف في ذلك  
والقصد من هذه الجملة انشا الحمد من الحامد  
ولاشك ان المراد من الاثبات جملة الحمد لم يكن  
هو وجوده قبل وجودها من الحامد حتى يكون  
مختبرا بذلك ولهذا اشتق له اسم الحامد ولو كان  
مجرد خبر لم يشتق له من متعلق اخبار اسم اخر  
من لم يرب به الوصف لا يشتق له من لفظ ذلك الوصف  
وان تلفظ به فلا يقال لقائل زيد لم القيام قائم  
بخلاف الناطق بجملة الحمد قائم قام به وصف الحمد  
المراد من تلك الجملة وان كان الاصل في القصص  
بالخبر اعلام المخاطب بالحكم الذي هو مضمون الخبر وقد  
يقصد به اعلام المخاطب بان الخبر عالم بذلك الحكم  
والاول يسمى فابره الخبر والثاني يسمى لازم الفاعل  
كما تقدم في علم المعاني وكل منهما ليس مرادا بمجرد  
من جملة الحمد وظاهر كلام المصنف انه يتعين ان

تكون

تكون انشائية معني ولكن تقدم ان يجوز ان  
تكون خبرية لفظا ومعني مع حصول الحمد بطريق  
اللزوم اذ الاخبار عن الحمد بان مملوك او  
مستحق له يستلزم نسبة ما كسبه الحمد واستحقاق  
اليه وذلك جميل قطعاً فيكون الوصف به حمداً  
لا بطريق المطابقة ولهذا مراد من ذلك  
كلامه على عدم حصول الحمد على تقدم الاخبار  
وحسنه بشكل قوله لحصول الحمد بالتكليف  
مع الاذعان لمدا لونها لانه لا ينتج الانشائية من  
لحصوله مع الخبرية الا ان سراد لحصول الحمد  
بها بنفسها فليتنامل واماماً قبل من انه لا بد  
في تحقيق الحمد من الاذعان بمدا لونها لانه لا ينتج  
والاخبار لا يستلزمه فلا يتحقق حمد على تقدم  
فهو في غاية السقوط اما اولاً لانه انما يات  
على ما تقدم من مقتضى كلام السيد وغيره من  
ان المراد بالتعظيم الناطقي الاعتقاد واماماً ثانياً  
فلانه لا وجه للتمسك في عدم الاستلزام المذكور  
بين الانشا والاخبار وقد علم من كلام المحققين  
السابق تحقيق الانشا مع عدم الاذعان بل مع  
اذعان الصدور واماماً ثالثاً فلان اعشار الاذعان  
وعدم لزومه للاخبار لا يسوغ اطلاق مسخ  
الاخبار وعدم حصول الحمد على تقدم سره بل  
وزان سائر العقيدات في الحمد كالقسط عام  
فناية الامر بتوقف تحقق الحمد على تحققه وقال  
محقق الحنفية الكمال ابن الهمام فيما كتبه على البدع

وزان سر

ان بعضهم بالغ في انكار كون الحمد به انشأ لما يلزم  
عليه من انتفاء الانصاف بالجمل قبل حمد الحامد  
ضرورة ان الانشاء يتارن معناه لفظ في الوجود  
وقال ويبطل من قطعني احدهما ان الحمد  
ثابت قطعا بل الحمد دون والآخرى انه لا يصاغ  
لفظة للحمد عن غير من متعلق اخبار اسم قطعا  
فلا يقال لقابل زيد لسم القاييم قابيل فلو كان  
الحمد اخبارا محضاً لم يقل لقابل الحمد به حامدا  
ولا يفي الحامدون وهما باطلان فبطل ملزوما  
والاذ من القارئة اي مقارنته مع الانشاء  
اللفظ انتفاء وصفه الى اضعف المعنى لا الانصاف  
وهذا لان الحمد اخبار الصفات لا ثبوتها لهم  
بما لا لزوم كون كل محمداً منشأ حيث كان  
واضناً للواقع وسفاهاً له وهو متصور فان الحامد  
ما هو ذ فيه مع ذكر الواقع كونه على وجه ابتدائي  
التعظيم وهذا ليس جزء ماضية المحمداً فاختلقت  
الحققتان وظاهر ان الغفلة عن اعتبار  
هذا القيد جزء ماضية الحمد هو منشأ الغفلة  
اذ بالغفلة عنه ظن ان اخبار الوجود خارج  
بطائعه وهو الانصاف بالجمل بخارج الانشاء  
وانت علت ان هذا جزء المفهوم وهو الوصف  
بالجمل وتماحه وهو المركب معه من كونه  
على وجه ابتدائي التعظيم لا خارج له بل هو ابتدائي  
معنى لفظه علة له انتهى ويجوز ان يكون موضوعه  
شريعاً لا تشريعاً اي وضع اشياء المصدر لا انشائه

ث  
اي قمتين  
تفصيلتين

فما يجمع

كما وضع لعت واشترت لانشأ العقد واحد امثله  
فتربت عليه فوايد الحمد اللغوي وان لم يصدق  
التصريفه وقد اعلی وجه الاحتمال غير بعيد  
واما الاعتناء والظن فلا يكونان الا عند التمثل  
والذي يعلم من الشرح انه لا يفتي به في مقام الحمد  
وقد تقدمت في ذلك وجوه كثيرة في موضعها ومخصص  
فيه واختصاصه به بمعنى انه لا يجوز الا هو على  
ما ياتي بتحققه من انه على التحقيق او المبالغة  
لان كل جمل قوليه ومنه خلقا وشكنا ونسبنا  
قاله استاذ شيخنا وفي هذه المسئلة اشكال  
قوي لان افعال العباد ترجع الى الله تعالى من  
جهة الخلق والاقدار وتخصيص الاسباب والشوق  
ولكن ترجع الى العبد ايضا من جهة الكسب اي  
الماشقة بعد الارادة وان كانت غير موشرة  
عند الخلق الا شعري واهل السنة وهذه الجهة  
ايضا وان كانت ترجع الى الله تعالى لانه خلق القدر  
والارادة وهما الاسباب ووقع الموانع الا  
انها ترجع الى العبد ايضا قطعاً فانه شخص خلق  
اسميه الجمل ومكنه من ماضية شرته بعد خلق  
الارادة وهذا معنى المصلي والمزكي والمنقي  
ونحو ذلك من الامور الشرعية والعرفية وهي  
صفات للعبد خاصة وبها المدح والثواب  
والذم والعقاب فبالضرورة يجب ان ترجع  
الى العبد بوجه ما يخص به فيجوز باعتبار هذه  
الجهة فرجوع الحمد الى الله لا يقتضي حمد الحمد لا يقال

عليه

لا تشايح

لورجع الحمد الى الله تعالى بالاعتبار المذكور لسر  
 الف مر ايضا وهو قاسد قطعاً لانا نقول  
 بينهما فرق ظاهر اودقيق وهو ان خلق المذموم  
 والاقدار عليه ونحوه ليس بمذموم ولا شرم  
 فانه متضمن لصالح وحكم ومنافع لا يعرف تفصيلها  
 الا العلم الحكيم وهو وان تضمن بشراً بالنسبة  
 الى شخص فحيات خيرة يتم انهم لو اكلوا فهو خير  
 مما تقتدر في محله وانما المذموم بما شرم  
 والمذموم عليه فان ذلك منهي عنه ولعل هذا  
 معنى الحديث والشريعة ليس اليك اي شريسته  
 ليست من جهة راجعة اليك كخلق والاقدار  
 واما خلق الحسن فهو حسن قطعاً فيكون محموداً  
 به حتماً فلا سلوم من رجوع الحمد ورجوع المذموم  
 بهذا القدر كفاية في هذا المقام وان كان التحقير  
 لا يقتضي عتاج الى التدقيق والتطويل فقد تحقق  
 ان ما اشتهر من الاستدلال على الاختصاص  
 بوجه الحمد الى الله تعالى غير تام لانه ان ارد  
 به عدم الرجوع الى العبد اصلاً فمنعوع والا  
 فلا يثبت المدعى ومنهم من قال المبدأ وحصر  
 الاستحقاق والسؤال جالبه والا شكك على  
 منواله لانه اذا رجع الى العبد بوجه فقد استحقه  
 في الجملة واصنافه ولو كان في غاية الضعف به  
 واكثر المتأخرين الناظرين ذهبوا الى ان الحمد  
 ادعائى على المبالغة بل يقتل بعضهم انه صريح  
 به في حاشية الكشاف والمبدأ ان الافعال لما

رجعت اليه والحمد يمكن ادعاؤه فيه ويمكن ان  
 يقال فسر اختصاص الحمد في الكشاف بانه لا احق  
 احق منه والمبدأ انه احق من غيره فالمبدأ  
 حصر حقيقة الحمد لكن القامى المفسر لما قال  
 ذلك اعقبت بقوله بل لا يستحق في الحقيقة الحمد غيره  
 وقال في له الحمد وله على اختصاصه به في الحقيقة  
 فغاد الاشكال ثم انه قالت في قوله له الحمد في  
 الاخر ان النعم الدنيوية قد تكون بواسطة من  
 يستحق الحمد لاجلها وهو صريح في ان العبد يستحق  
 الحمد في الدنيا فقتل في رفع المناقاة بين  
 كلامه ان المنى الاستحقاق بالمعنى انه شرف  
 لازم لكونه يتكون ظلاً وقبلاً واما ما يجب فالعبد  
 لا يستحق الحمد عند اهل الحق كالا يستحق الثواب  
 بطاعته والمثبت الاستحقاق بمعنى القابلية  
 والاهلية بمعنى انه لو حمد لم يكن ظلاً ووضعا  
 في غير موضعه كما ان الله تعالى ان الثواب العبد  
 فقد اعطى لمن يستاهله وفيه منظر لان حمد  
 العبد ليس بحق واهب الا دأشعاً او عقلاً ولو  
 كان فاعلاً فاختار حقيقة كما هو عند المعتزلة  
 واما غاية الامر المناسبة والاستحسان وحيث  
 رجع اليه بوجه ما فقد وجدت المناسبة والاستحسان  
 كالا يجني مختلف الثواب فانه لازم عند المعتزلة  
 دون اهل السنة فلا وجه لتقييد المنى الاستحقاق  
 بكونه عند اهل السنة وبان الله هو مولى الخير  
 وايضا لم يبق حينئذ احتياج الى التقييد بالحقيقة



فان كان الاستحقاقين حقيقيين مع ان كلام المصنف كالصريح  
 في ان هذا القيد له دخل تام في صحة الجهر فتأمل  
 ومنهم من قال انما قال في الحقيقة لانه للبعد  
 استحقاقا في الجملة كما ذكر في لم الحمد في الاخرة  
 وذلك غير ظاهر الدلالة على مقصود ومحمّل  
 انه حمل الاستحقاق في الحقيقة على ما لم يكن القيد  
 ودخل فيه وهذا ليس لانه فان كل حمد لقدره  
 فله الجهة العليا منه ولا يخفى ما فيه من البعد  
 ثم ان كلام المفسر والموجه يقول اني صحة حمد  
 غيره له تعالى حقيقة فيجوز ان يكون المجهود غير  
 الله تعالى الا انه تعالى هو الكامل في المحرورية  
 وذلك استاذ الحق الذي قصرت الاياتي  
 افهام الانام عن الاحاطة به فاني افكار به  
 وحقايق انظاره الخو سر الدواني الى ان القصير  
 على الحقيقة فلا محمود حقيقة الا هو والاشكال  
 من دفع لان الحمد مختص بالفعل الاختياري ولا اختيار  
 لغيره تعالى على قاعدة اهل الحق وانما العبد معتد  
 في صورة مختار كما صرح به القناري في شرح  
 المقاصد فيلزم اختصاص الحمد اللغوي اذ الحمد  
 عليه يجب ان يكون بالاختيار ونسبة بعض الافعال  
 الى العبد وان كانت على الحقيقة عند الشيخ الاشعري  
 لكن تلك الافعال يعتبر فيها الكسب واما ما يعتبر  
 في مفهومها الاختيار او التأثير فلا ينسب اليه  
 حقيقة الا سوي انه لا ينسب الى العبد انه  
 موثر وبالجملة فالمعتبر في مفهوم الحمد الاختيار

الاكتساب بخلاف الصلاة فلا يلزم اطلاق الحمد على  
 ما يتعلق بالبعد وايضا الجملة في قولهم على الجملة صفة  
 الفعل كيف والحمد عليه يجب ان يكون وصفا للمحمود  
 والظاهر بالبعد كالصلاة ليس نفس الفعل الاختياري  
 للبعد ولاه وانما هو متعلق بصلاته الذي هو الاجاد  
 هذا كلامه واقول ~~هذا~~ هذا التوجيه وجهه  
 الا ان البحث فيه محال بان الاختيار له معنيين  
 احدهما المعنى الحقيقي الاصلي المخصوص به تعالى  
 عند اهل الحق على ما بين في علم الكلام والثاني  
 المعنى المصري الظاهري وهو صدور الشيء  
 بعد الارادة ويستعمل الاختيار هذا المعنى  
 في المصريف بل هو المتبادر عند الاطلاق اذ قيل  
 فلان مختارا او فضل ذلك باختيار فمن الجازم  
 او الظاهر ان يكون الاختيار المأخوذ في تعريف  
 الحمد اللغوي بالمعنى المجازي في عرف اللغويين  
 وغيرهم فانه الشائع ولا شبهة في ثبوته للبعد  
 فان قل ~~هو~~ هو به لك المعنى مجازا اذ المتبادر  
 المعنى الحقيقي الا انه صحت اطلاق وقد علم عدم  
 صحة الحقيقة محله على المجاز واما في التعريف  
 فلا ينبغي التمسك بول عن الحقيقة اذ لم يمنع  
 عنها مانع قل ~~لا~~ لا نسلم انه مجاز بل الظاهر  
 انه حقيقة لغوية او عرفية والتعريف للتأخرين  
 المستنبطين لفظ الاختيار من اللغويين فاستغ  
 المعنى المصري الحقيقي المشهور محل مظهر  
 فتأمل وان نسلم انه مجاز فلا يبعد بعيدا في المجاز

لا اللغويين فيكون كون  
 اللفظ حقيقة عرفية  
 ولو سلم ثبوته لفظ الاختيار

المشهور غاية الاشتهار وقد شاع في القاري  
 وعلى هذا فلا نسلم ان الحمد اعتبر في مفهومه  
 الاختيار بالمعنى المختص حق لا ينسب الى العبد  
 واما قوله الجميل صفة الفصل الى اذن فنيه  
 ايضا ان الفعل له معنيان احدهما ما لا يناسبه  
 الكسب ولا يقتضي الا المباشرة وهو المعنى بقوله  
 تعالى وعملوا الصالحات وهو المشايخ في عرف  
 اللغويين وغيرهم فلا بعد ان يروا بالفعل  
 ذلك المعنى سيما اذا كان المراد بالفعل  
 عرفا ثم ان الفعل كثيرا ما يطلق على الحاصل  
 من الفعل فيحتمل ان يكون المراد المعنى الا اعم  
 بعموم الجاز يدل عليه ما مر عن القلام  
 التفتاذا كن من ان الحمد على الانعام امكن  
 وهو ايضا يدل على ان الحمد عليه لا يجب  
 ان يكون وصفا حقيقيا ثم انهم صرحوا بان  
 الفعل الاختياري اعم من ان يكون حقيقة  
 او حكما وهو يمنع قوة الحق مكان ذلك التوجيه  
 فتأمل فيه فان فيه نظرا وجوبا ومن يزعم  
 الاختصاص مدع وعليه الاثبات ويكفي في  
 مقابله المنع والجواز قضية الاحتمال لا  
 التي ابدعنا ما نعت من شوت القطع بالاخص  
 لكن يبقى النظر في الترجيح وقد يرجح المعنى  
 الحقيقي بان الله تعالى قال له الملك وله الحمد  
 والظاهر منه الاختصاص حقيقة وله لم يكن  
 الاختيار بالمعنى الحقيقي له يصح الحصر اذ ليس في

كلامه

القول

التعريف شواهد يقتضي الاختصاص ولا يخفى انه بعد  
 تسليم ان ليس ههنا شي اخر حقيقة انما سمى اذا  
 كان الامر في الحمد للجنس او الاستفراق وكان  
 التقدير للحصر والاختصاص وكل منهما ممنوع عنه  
 النزاع وكون ذلك هو الاظهر الذي لا ينبغي ان  
 يعدل عنه يحتاج الى دليل وتفصيل سيما وقد  
 اشتهر ان الشي عند الاطلاق يصرّف الى الفرد  
 الكامل والتقديم كثيرا ما يكون لتفدية الحكم  
 والانصاف ان المتبادر من السوق الحصر  
 وحيث لا عهد ظاهرا فالمتبادر الجنس او  
 الاستفراق والحسب ان لا يجرم باحد الوجهين  
 ولا الترجيح التام ولكل وجه وجه اما  
 العمل على المعنى الحقيقي الاصيل فلانه المتبادر  
 عند الاطلاق اذ المراد يطلق على المتعلق بالعبد  
 بل من حيث هي هي وبو كيد ان قيود التعار  
 محولة على الظاهر وانه لا يعدل عن المتبادر  
 الظاهر فيهما ما لم يمنع عنه مانع وحسب  
 مظهر الاختصاص والاختيار وان كان اعم من  
 الحكم الا انه لما فسد بان يكون منشا لفصل  
 اختياري سلب ثبوت الاختيار فلا يصح من  
 ليس له اختيار اصلا وهو العبد وبو كيد  
 ايضا في الجملة ما مرم من ان المتبادر من السوق  
 الاختصاص على ما سبق تفصيله واما العمل  
 على المعنى الثاني المراد في ثلاثة الشايع الذ ارج  
 بين اهل اللغة والعرف العام ويوجب ان

ايضا  
يف

٥١

التعاريف اللغوية يكتفي في قسودها بما هو الشائع  
ولا ينظر الى التوقيعات الحقيقية الحقيقية وان قد  
شاغ بين الجمهور حد غير تعالى والتبادر الحقيقة  
لا الحجاز وحينئذ لا يتم الاختصاص بمعنى الخصص  
الحقيقي وأما ما قيل من ان الثاني في قوة  
الحظ ولا يهل عليه الا لصوره فهو مبالغ لا لصوره  
عليه فان قلنا بالاختصاص الحقيقي فالوجه في وقوع  
التناقض عند تلامي القاصي الفساد ان يقال  
الاستحقاق والحمد الحقيقيان وان اختصاصا به تعالى  
لكن في الدنيا قد يورث للعبد افعال يستحق ان  
يحمد عليها مجازا ظاهرا او بمراد حمد مجازا او  
سرا وحمد الله بسبب ما يجري على يده والجملة  
لما كان له في الجملة دخل ما في ظهور الحمد وعله  
ناسب ان يكون له دخل في الحمد واما في الاخر  
فظهر ان لا دخل لغير تعالى فلا يستحق ذلك  
العتد والحمد فلذا اقال ولله الحمد في الاخر  
او يقال لما اعتبر في الحمد الاختيار وليس لغير  
الله تعالى اختيار حقيق بل ظاهرا فلا يستحقه  
تعالى الحمد حقيقة بل ظاهرا وكل من الوجهين  
لا يخلو عن شوب نظر فتأمل بعد في  
تحقيق المقام فان ما زالت فيه اقدام الافهام  
واقول كسب هذا كله اذا اريد زيادة للناسبة  
وسبق الخصوصية وهو الذي يقتضيه لام الاختصاص  
كما في قولك لعل للغير فلا اشكال في المقام  
لان الجنس للحمد وكذا لا افراده خصوصية بالله تعالى

لا يكون اثنين اذ كل كمال او حال متصل في حال  
ويوجه اليه بوجه عدم يد وكل اختيار لغيره يعود  
الي اضطرار وظاهره يرجع اليه وكل معظم هو  
مستحق لما فوقه وذلك يعود اليه ولم تعالى محامد  
يستقل بها للجنس والافراد زيادة خصوصية  
وقلق به تعالى والله الحمد اولا واخرا ظاهرا  
وباطنا الي هذا كلام استاذ شيخنا رحمه الله  
في افادته الجملة اي كالاختصاص الذي  
افادته الجملة الحمد لله والاختصاص المذكور وان كان  
محمدا مع ما افادته الجملة بالنوع الا انه يعايره  
بالشخص وهو ظاهر وتلك المفارقة كافية في صحة  
التشبيه فلا يسير وعله ما يقال هذا البينة  
هو الذي افادته الجملة فكيف يصح التشبيه وهو  
يقتضي المفارقة سواء جعلت لام التقريب فيه  
اي في الحمد وفي تقدير المصنف بلام التعريف دون  
الاول واللفظ واللام اشعار بان اداة التعريف هو  
اللام وحدها وهو احد اقوال النحاة وظاهره  
ان بدل اللام وهو الميم في لفة حمد كاللام والتعريف  
مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي  
معلوم متعين حاض في الذهن سير شدك الى  
ذلك ما صرح به الشيخ ابن الحاجب في الاصطلاح  
من ان زيد موضوع لمعهود بين المتكلم والمخاطب  
ومن ان كلام زيد موضوع لمعهود منها بحسب  
تلك النسبة المخصوصة وتلك الادبا المعروفة  
ما يعرفه مخاطبك والتكلم ما لا يعرفه واجماعهم

في

على ان الصلة يجب ان تكون معلومة الانقسام للسامع  
 واذا استقرت كالمهر وتحتت محموله استقرت  
 بما ذكرناه لك وقد صرح بذلك بعض المحققين  
 حيث قال التعريف يقصد به معنى عند السامع  
 من حيث هو معنى كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار  
 واما التكرار فنقصد بها التقات النفس الى المعنى  
 من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه فان كان  
 معينا في نفسه لكن بين مصاحبة التعيين وملازمة  
 فتروك جلي ومتهدي في تصوير ذلك مقدمة  
 هي ان نهر المعاني من الالفاظ بمجموعة الوضع  
 والاعلام فلا بد ان يكون تلك المعاني متصون  
 مما زاب بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل  
 باسم على معنى فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاعتبار  
 احيى كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذاته  
 من كل ما معه امر لا فالاول يسمى معرفة والثاني  
 تنكر في الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره ان  
 كانت بحوه اللفظ تسمى علما اما جينيا ان كان  
 المعهود الخاص جينيا وماهية كاسامة واما  
 شخصا ان كان فردا منها كزيد او اكثر كالبائعين  
 والافلامد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك  
 مثل الاشارة في اسم الاشارة وقريبة التكرار  
 والخطاب والغنية في الضمائر كالنسبة الملوحة  
 في الموصولات او المضاف الى المعارف وكثير في  
 اللام والنبا في المرفقات بها فاللام اذا دخلت  
 على اسم جين فاما ان يشار بها الى حصة معينة

في تعيين اسم  
 جين

من مسماء فردا كانت او افرادا مذكورة تحقيقا  
 او تفديرا وتسمى لام العهد الخارجي ونظير العلم  
 الشخصي واما ان يشار بها الى مسماء وتسمى لام  
 الجنس وحيث اما ان يقصد المسمى من حيث هو  
 كما في التعاريف ونحو قولنا الرجل خير من المرأة  
 وتسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظير العلم الجيني  
 واما ان يقصد المسمى من حيث هو موجود في  
 ضمن الافراد بقدرته الاحكام الخارجية عليه  
 الثابتة لم في ضمنها فاما في جميعها كما في المقام  
 الخطائي لصلته ايها ان القصد الى بعضها دون  
 بعض فتزجيج لاحد المتساويين على الاخر وتسمى  
 لام الاستفدات ونظير كلمة كل مضافة الى  
 نكرة واما في بعضها كقولك ادخل السوق حيث  
 لا عهد وتسمى معهودا ذهنا ومواد مودى التكرار  
 ولذلك تجدي عليه احكامها انتهى والحاصل  
 ان التعريف هو تخصيص الوضعي وليس المورد  
 به مطلق التخصيص الا شري أنك قد تخصص التكرار  
 بوصف لا يشار كها فيه شي اخر مع انها لا تسمى  
 بذلك مصروفة لكونه غير وصفي كما تقول رايت  
 اليوم رجلا سلم عليك قبل كل احد فمضى قولك  
 لقيت من ضربته اذا كانت من موصولة لقيت  
 الانسان المعهود لكونه مضروبا لك فهي موضوعة  
 على ان تكون مصروفة بصلتها واما اذا جعلتها  
 موصوفة فكانت قلت لقيت انسانا مضروبا  
 لك فانه وان حصل لقولك انسانا تخصيص بمفرد

الخطاب كونه ليس تخصيصا ومنها لان انسانا موضوع  
 لا يشان لا تخصيص فيه بخلاف الذي ومن الوصول  
 فان ومنها على ان يتخصصا بمضمون صلتها مثلها  
 للاستفراق اي لتقريب الجنس اذا اريد  
 به استفراق افراده وهو ظاهر كما عليه الجمهور  
 فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق لا كما قيل من  
 ان الاستفراق يعني ان كل فرد ثابت بدنس  
 على ثبوت الجميع من حيث هو مجموع بدنس  
 المطابقة وعلى الجنس بالتفريق فانه غلط نشأ من  
 عدم الفرق بين الكل والكلية امر للجنس اي  
 لتقريب الجنس والحقيقة من حيث هي وهي كما تقدم  
 لام الجنس ولا الحقيقة ولا الماهية كما عليه الشيخ  
 جارا الله في محشي الحكماء اهله الله من فضله  
 واد المقامه ولحققت في سبب اختياره لذلك  
 فقتل سبب البناء قاعدة خلق الاعمال على طريق  
 المستزلة فان افعال العباد لا كانت عندهم مخلوقة  
 لهم كانت المحامد عليها راجعة اليهم فلا يصح جعل  
 المحامد كلها مختصة به تعالى كما هو قضية الاستفراق  
 وفناده ظاهرا لان اختصاص الجنس به تعالى عما  
 هو قضية لام الداخلية على الخبر يستلزم اختصاص  
 افراده اذ لو وجد فرد لفريق لثبت الجنس له  
 في ضمنه وقيل بل ذلك مبني على ان الحمد  
 مصدر ناب عن فعله وسد مستند ولا فعال  
 لا تعد ولا لها عن الحقيقة الي الاستفراق  
 وبيان اخرى وهي للزمحشري في بعض كتبه البلاء

لا تفيد سوى التقريب والاسم لا يدل سوى على مسماء  
 فاذا لا يكون ثمة استفراق ورد بان ذلك البناء في  
 قصد الاستفراق بمؤنة المقام واقتضا الحال  
 واما كون الاسم لا تفيد سوى التقريب والاسم لا يدل  
 سوى على مسماء فاذا لا يكون ثمة استفراق  
 فان اريد به انه لا يكون ثمة استفراق هو مدلول  
 الاسم او مدلول الاسم في نفسه فليس كونه لا يفيد  
 به وجع اختيار جعل الحمد في هذا المقام للجنس  
 دون الاستفراق وان اريد انه لا استفراق  
 اصلا ولو بمؤنة المقام فغير لازم كيف ولو  
 مع لزومه لم يتصور استفراق مع المفرد المحلي  
 بلام الجنس ومثله اظهر من ان محلي وقيل  
 انما اختار بناء على ان الجنس هو المتأخر الشايع  
 لاسيما في المصادر وعند خفا قرآن الاستفراق  
 ورد ايضا بان المحلي بلام الجنس في القامات  
 الخطابية يتبادر منه الاستفراق وهو الشايع  
 في الاستعمال هناك مصدرا كان او غيره واي  
 مقام اولى بملاحظة الشمول والاحاطة من مقام  
 تخصيص الحمد بامر سبحانه قطعا وتجيده فهو مقام  
 ادل دليل واعدل شاهد على الاستفراق  
 وقضية الاستفراق فيه كناية على علم فالحق  
 كما قال السيد رحمه الله تعالى ان السبب في اختيار  
 هو ان اختصاص الجنس مستفاد من هو هو الكلام  
 دون امر خارج ومستلزم لاختصاص الافراد  
 فلا حاجة في تادية المقصود الذي هو ثبوت



الحمد لله تعالى وانتفاؤه عن غيره الى ان يحيا حظ  
الشمل الذي هو معنى زائد على الجنس ويستعان  
على ذلك بالمتدين والاحوال المتأخرة عن اللغة  
فان قيل اذا اتمين بها ما رخصت اختصاص افراد  
الحمد مصرحاً به واذا اكتفى بدالة جوهر الكلام  
يكون مفهومها منسياً فليست اجيب بان الاختصاص  
متلازمين فان كان القصور اختصاص الجنس  
فالاحتمال ظاهر وان كان اختصاص الافراد فقد  
جعل اختصاص الجنس دليلاً عليه وسلك طريق  
البرهان فن من البلاغة ويعبارق اخرى قصير  
جميع الافراد على تقدير الجنس ثابتاً بغيرية تلك  
على تقدير الاستغراق فان قلت كيف  
يقع على مذنب الزمخشري تخصيص جنس الحمد بالله  
تعالى المستلزم لاختصاص كل الافراد كما ذكرنا  
فليست اجيب بان ذلك يقع بناء على ان افعال  
العباد الحسنة التي يستحقون بها الحمد عند انما  
هي بتمكين الله واقدر ان عليها فمن هذا الوجه  
كان صريحاً على هذه الافعال راجعاً اليه تعالى  
وقد اشار الى ذلك الزمخشري في سورة النحاشين  
حيث قال في تفسير قوله تعالى له الملك وله الحمد  
قد مر الطرفان ليدل بتقدير يهما على اختصاص  
الملك والحمد بالله تعالى ثم قال واما صريح فاعند  
بان لفظة الله حوت على روح انتهى ولا شك  
على هذه ان افعالهم القبيحة التي يستحقون بها المذمة  
بأقدار الله تعالى وتكليمه ايضا فتكون المذمة عليها

ايضا راجعة اليه سبحانه لما بين في علم الكلام من ان اقدار  
المختار على الافعال الحسنة حسن وعلى القبيحة ليس يقبح  
وتقدم الكلام ايضا على ما يتعلق بذلك وقد عاين  
ايضا عن اصل الاشكال بان جعل الجنس في المقام المختار  
منصرفاً الى الكامل من افرادة فكان الكامل من افرادة  
تلك الحقيقة واختصاص الجنس على هذا الوجه لا يستلزم  
اختصاص جميع الافراد قبيل ومن هذا الجواب  
الثاني يظهر ان الحمل على الجنس دون الاستغراق  
محافظة على مذهبهم ومنع هذا الظهور بما كان اختيار  
الاستغراق ايضاً بناء على تنزيل ما عدا محامد مع تقابل  
محمولة العدم اذ لا يعتد بمحمده بالقياس الى  
محامده فلا فرق اذن بين اختصاص الجنس والاستغراق  
فراهمنا بنا في ان ظاهرة طريقة الاعتدال وقاعد  
خلق الاعمال وان منافاتها تندفع باحد الجوابين  
المذكورين فلا ترجح لاختيار احد هما على الاخر  
لهذا الوجه وانما كانت الجملة مفيدة لاختصاص  
لان الامر لله للاختصاص واختصاصه به بمعنى انه  
لا محمود الا هو على ما مر كحقيقة من انه على التحقيق  
او المبالغة فالامر في الحمد للجنس او الاستغراق وتقدم  
معمونة لام الاختصاص اختصاص جميع المحامد به  
تعالى فان اختصاص الجنس يستلزم اختصاص الافراد  
او المراد اتحاد الجنس مع الثابت لله تعالى فيفسد  
الحصر بالمعونة لام الاختصاص كانه قال كلبي الحمد هو  
الثابت لله تعالى ولا يخفى بعده عن الفهم فلا ضرر  
منه لغيره كمن الخبير الدواني روح الله روحه

قال الحق على الاول شراح الكشاف وفي قيم تحت  
 اذ الظاهر ان الامر للاختصاص بمعنى التعلق الخاص  
 لا الحصري بل على ذلك انه لم يحدوه من طريق  
 الحصر وان قولك المال لزيد لو كان ذا اعلب قصر  
 المال كان قولك ما المال الا لزيد معني الحصر المال  
 في صفة الاختصاص لا الحصر المال في زيد وكان قولك  
 الحمد لله معني القصر الحمد على الاختصاص بالله  
 لا القصر على الله هذا خلف وقد صرح الزمخشري  
 بان تعدى الطرف في له الحمد ليدل على اختصاص  
 الحمد بالله عز وجل وهو صريح في ان الحصر لم يكن  
 بدون التقديم والامكن التقديم معني المسبق  
 انتهى ولما كان ظاهر كلام الخمرير للمعترض الدعوي  
 والاستدلال قصر من بعض العلماء بالبراهين بالمنع وانت  
 تعلم انه يمكن ان يكون مراده منعاً في صورة  
 الدعوي مبالغة فانه طريقة معدوفة بين المحققين  
 وما ذكر في صورة الدليل فهو سند المنع فلا يفيده  
 المنع ولا الاسير اذ على السند فان ابطال السند  
 الغير المساوي لا يفيده دفع المنع على ما حقق في محله  
 واورده عليه بعض العلماء ان قولنا ما المال الا لزيد  
 اذا كان لخصر المال في صفة الاختصاص لغيد  
 حصر المال في زيد ايضا لان حصر الشيء في الشيء  
 يقتضي ثبوته له ولو وجد المال لغير زيد لم يكن  
 المال صفة الاختصاص فلا يصح قوله لا الحصر المال  
 في زيد وهذا لا يبراد غير متجه ولا متوجه لان  
 المراد انه لو كان معناه الاختصاص الحصري لكان

هذا هو المعنى  
 قوله لا الحصر

هذا هو المعنى  
 قوله لا الحصر

معناه الطابقي ومفهومه الصريح المتبادر منه ذلك  
 الذي ذكره لا الاخر وهو فاسد قطعاً وذلك في غاية الصحة  
 والظهور وانكاره مكابرة ولم يرد انه لا يفيده  
 ذلك ولو التزمنا ليرد عليه ما اوردته مع انه كلام على  
 السند واذا عرفت ذلك اقول وبالله التوفيق  
 هذا البحث منعاً كان او دعوي انما يجنب لو كان مرادهم  
 ان الامر انما يتدل بالوضع على الاختصاص الحصري وهو  
 غير متعين ولا ظاهراً بل يجوز ان يكون مرادهم ان  
 الامر وان وصفت للتعلق الخاص كما ذكره لكن الاختصاص  
 والتعلق الذي على وجه الحصر هو الكامل فيحمل عليه  
 الامر في مقام التثنية والمبالغة كما انه حمل الباعل  
 اللائقة على وجه التبرك وكذا من نظائره فيدل  
 على الاختصاص بمجموعة المقام لا بمجرد الوضع فلا يتوجه  
 البحث المذكور وصحة هذا الاستعمال مما لا ينكر ولا يمنع  
 وما ذكره لا يصلح سند ذلك ويدل على ذلك  
 ما في حاشية المحقق السيد على الكشاف ذلك بلام  
 الجنس والملكية على الاختصاص فانه اخذ الاختصاص  
 من الامر الموضوع للملكية لانه جعل الامر موضوعاً  
 له واما ما ذكر من المثالب فالامر محمول على محذور  
 مصانها الموضوع في غاية الامر ان يجوز حملها على ما ذكر  
 ايضا عند مساعدة المقام ولا محذور ولما كانت  
 التقديم اظهر افادة للحصر اذ لم يحج الى تكلف  
 حمل الزمخشري الامر على الاصل وجعل التقديم  
 للحصر فكلامه بعد التتدل صريح في انه حمل على  
 معني لا يفيده الحصر بدون التقديم ولا يدل على

هذا هو المعنى  
 قوله لا الحصر

عدم جواز حمله على معنى يحصل الحصر بدون التقديم  
 فان قلت لو كان المعنى حصر المحامد فلا معنى لقوله  
 على ما انعم او على التخصيف ونحوه اذ ليست جميع الافراد  
 او الجنس المختص بما على ما ذكر قلت هو متعلق  
 بالمحدد المفهوم الحاصل من الحصر كانه قال حمدي  
 هذا على ذلك فليتامل واما اختصاص المحامد بالله  
 تعالى فقد يقال انه ادعاهي وعلى سبيل المبالغة  
 لصحة الحمد ووقوعه على افعال العباد من حيث  
 كسبهم واتصافهم بها ويكون فيه انتسابها اليهم بالاختصاص  
 والارادة وان لم تكن منه ثمة كمن جعل كانه في جنب  
 محامده تعالى لو هو لا يخفى ومقتضى كلام السيد  
 المحقق وبه صرح الخبير الدواني وغيره انه حقيقي  
 على قاعدة اهل السنة اذ المحمود عليه يجب ان يكون  
 فعلا صادرا بالاختيار ولا تأثر ولا اختيار حقيقة  
 الا الله تعالى عندهم والشأن على الصفات المحتملة  
 ان كان باعتبار خلقها بالاختيار فلا يكون الا الله تعالى  
 وان كان لمجرد كسبها وكون الموصوف محل ظهورها  
 كما في الذم فهو ليس بحمد المجازا والحاصل انه ان حمل  
 الفصل الاختياري على الصدور بالاختيار الحقيقي  
 فالحصر حقيقي عندنا وان اكتفى بالانتساب  
 بالاختيار فادعاهي ولكل وجه موجب فادركه  
 امر للعهد العلي اي لتعريف الشري المهود وشمي لامر  
 العهد وتوصيه كلامه ان يجعل على هذا المضافين اي  
 لتعريف ذي العهد اي ولأمر به للاختصاص كما يدل  
 عليه تقديره كالتالي اي كاللأم التي للعهد في قوله تعالى

اذها في العباد في قوله تعالى اذ من قوله تعالى اذها  
 يدل البعض والمراد به زمان متسع والظاهر ثقب في  
 اغلا ثور وثور جليل في معنى مكة على مسيرة ساعة  
 هكذا فيه قلنا كما نقله الشيخ الامام في القاموس  
 الشيخ والشيخون من استبانته فيه السن او من خمسين  
 او من احدى وخمسين الى اخر عمره او الى الثمانين  
 وقد يطلق الشيخ على من لم يبلغ هذا السن للتجمل عند  
 الذين بنى على السلام واجازة الواحدي كان المراد وحكم  
 بجوازها على معيار الحمد الذي حمد الله به نفسه  
 اي ذات وجهه بنينا ووه الاضافة للعهد الخارجي  
 وقد دل الكتاب والسنة على مخايرة النبي الرسول ولكن  
 لا ينافي ترادها بحسب معنى اخر كما ادعاه العلامة  
 التفتازاني فمنهم من قال ان الرسول نبي ذو كتاب  
 وهو لا يوافق المنقول في عدد الرسل والكتب الا  
 بالنقص وقيل ذو شرع مجرد دون وقص بداود  
 واسمى واختار بعض الحقيقي ان الرسول نبي اتاه  
 الله الملك وقيل جبريل بالوحي لا بنوم والهام والنبي  
 اعلم قال استاذ شيخنا رحمه الله تعالى ظاهرة  
 لا يشمل ما لم يكن بواسطة ملك كما هو ظاهر المنقول  
 في موسى علي نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام قبل  
 نزول الملك عليه وفيه ما لا يخفى من البعد والنبي  
 انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه  
 كذا عرفه العلامة التفتازاني وهو لا يشمل من بعث  
 لتكميل نفسه كما نقل في زيد بن نقيل الا بتكلف تأمر  
 فان قلت ولا من بعث لتبليغ ما اوحى الي غيره

كما في بني اسرائيل قلت انه يبلغ انه مأمور بتبليغ ذلك  
 وهو مأمور باليه او ان شرع غيره قد اشير اليه  
 فيما اوحى اليه فهو من الموحى اليه في الجملة ولم يرد  
 بالوحي الا المعنى اللغوي او اعلام الشريعة اي الاحكام  
 ولا ينتقض بولي الشر بتبليغ شرع بني لان شوبه  
 ممنوع ولا يكتفي بمجرد الامكان في نقض التصديق  
 وقد يقال لا نقض هنا اذ معناها ان يقال  
 له قد بعثت الى الخلق وهو منتف وتب تأمل فتأمل  
 واولياده هم ولي من الولاية اي المحبة او القرب  
 او المتابعة فالولي لغة بمعنى المحب او القريب او  
 التابع القسري في فصل البائنة بمعنى المصوب اي  
 يتولي امره فلا يكلم الى نفسه او الفاعل اي يتولى  
 عبادة الله على التوالي من غير عصيان واما في الاصطلاح  
 فقال الخبير الدواني انه المتقي العارف به وبصفات  
 المتوجه بطيبة قلبه اليه تعالى والمراد بالمعرفة  
 ما كان من كشف حرجه بفتح بعد التهديب او ملاحظة  
 ذاته وصفاته في من افقائه وعند الصوفية هو  
 الغائي في الله والباقي به والنفائيه الاستفراق  
 في المشاهدة بحيث لا يشعر بغيره حتى بنفسه  
 وبعد شعوره والبقا به كونه تجري لظهور  
 افعاله وجراده تعالى في احواله من غير  
 اختياره في عين اختياره وتشرح ذلك طول  
 والمراد المومنون او الكمال مختص به فان قلت  
 الحمد الذي حمد به الله نفسه وحمده به من ذكر من  
 لا رصم انه مختص به فلا حاجة الى دلالة الجملة عليه

ولا قابلية فيه اذ لا يتصور اضافته لغيره قلت  
 قال شيخنا رحمه الله تعالى الذي هو من لازمه من  
 الاختصاص من الوقوعي والمقصود الدلالة على الاختصاص  
 الاستحقاق فليتامل والعبدة بجمد من ذكر فلا قد منه  
 اي الحمد لغيره اي الله تعالى واولي الثلاثة الجنس وجهه  
 ان فيه سلوك طريق البرهان كما قررته السيد في توجيه  
 ترجمه صاحب الكشاف الحبل على الجنس وسيد يد  
 بالنسبة كالثالث ان العهد لا يفيد اختصاص الحمد مطلقا  
 وكما يقال للام التعريف ايها الجنس يقال انها الحقيقة والجملة  
 والماهية المطلقة اعلم ان الماهية تعتبر تاريخ شروط الاشياء  
 وتاريخ لا بشرط شي والاولى مقيدة بالعدم وقد تسمى مطلق  
 ايضا كسمية الفقهاء بالمطلق الما المقيد بعدم النقص  
 والمراد بالمطلقة هنا المطلقة بالمعنى الثاني وحسبنا  
 كونه اي نشر من بسط الشيء نشر كونها اي لام  
 التعريف للاستفراق اي لتعريف الجنس الذي اريد به  
 استفراق افراده بان اريد هو في من جميعها حقيقة  
 نحو وخلق الانسان ضعفا اي او عرفا نحو جمع الامم  
 الصاعدة اي صاعدة بده او مملكة والمراد بالافراد  
 المستفرقة فيما اذا كان مجموعها جميعا هو الاحاد  
 لا المجموع على ما نقله المولي الفنا زاني عن اكثر ائمة  
 الاصول والنحو وعن تصريح ائمة التفسير وعن دلالة  
 الاستفراق قال ولقد اصح بلا خلاف نحو جاز القوم  
 او العلم الا زيدا او الا الذين مع امتناع قولك جاز  
 كل جماعة من العلم الا زيدا على سبيل الاستثناء المتصل  
 والجنس اي لتعريف الجنس والحقيقة من حيث هي

والعهد اي لتعريف الشيء المعهود وتسمي لام العهد وتوجه  
 كلامه ان يجعل على حذف المضافين اي لتعريف ذي العهد  
 قال الرضي لام العهد هي التي عهد المخاطب مدلول  
 مصحوبها قبل ذكره اي لقيم وادركه يقال عهدت  
 فلانا اي ادركته وهي على ثلاثة اقسام لان العهد اما  
 ذكرى بان يجري ذكر المصحوب مقدمًا صريحًا نحو في  
 زجاجة الزجاج او كناية نحو وليس الذكر كما لا ينبغي  
 والذكر تقدم ذكره في اللفظ مكينًا عنه بما في قوله  
 نذرت لك ما في بطني محررًا فان ذلك كان خاصًا بالذكر  
 واما ذهني بان يعلم المخاطب المصحوب قبل ذكره من  
 غير ان يجري ذكره نحو القاضي اذ لم يكن في البلد  
 الا قاض واحد مشهور مثلاً واما حضورى بان يكون  
 المصحوب حاضرًا على نحو اليوم اظلمت لكم دينكم او حثا كواكب  
 لا تشتم الرجل لشاتم رجل تشاهد به يحضر بك وكقول  
 لمن سجد سبها القراطيس لقرطاس تشاهد به يحضر بك  
 وما ذكر من ان معنى اللام مطلقاً هو التعريف الاشكال  
 فيه ومن ان لام الاستغراق جسيمة ايضا هو ما ذهب  
 اليه المحققون وما تقتصر في قسم العهد الذهني هو  
 مذهب النجاة وادرجه المعانيون مع العهد الذكرى  
 تحت العهد الخارجى وجعلوا الذهني ان يكون الاشارة  
 باللام الى الحقيقة من حيث وجودها في زمن الافراد  
 كقولك ادخل السوق واشتر اللحم حيث لا عهد في سوق  
 او لم اي سوقا وما للحاجما وصرحوا بان هذا في المعنى  
 كالسوق ولهذا يعامل معاملتها كثيرا فيوصف بالجل  
 كقولهم ولقد امرت على الليم يسبي وفي التنزيل كمثل

الخارج على اسفار على ان يحمل صفة الخارج ولعل هذا هو المراد  
 بالمعرف بلا مر الحس الذي ذكرنا في باب الفت انه يجوز  
 ان ينعى بالجل الخبرية بدليل وصفهم له بانه شجرة  
 معنى لا لفظا المطولات جمع الطول وهو عبارة عما  
 كثير لفظه وقوله وكثر معناه فيه نظر بل الوجه  
 حذف للقطع بقلة معنى بعض الطولات والمختصر  
 ما قل لفظه وقوله وكثر معناه فيه نظر بل الوجه  
 حذف للقطع بقلة معنى بعض المختصرات وانما ذكرنا  
 نحن ذلك لان التنبية يوجب للنفس تشوقا اليها  
 فاذا لم تذكر كان في النفس شيء من القصور على فوات ذلك  
 واعلم ان من العلم الذي هو ادراك الكلمات او المركبات  
 اي النسب التي لا تكون الا بين منسوب ومنسوب اليه  
 عند المعرفة التي هي ادراك الجزئيات والسميات  
 اما العلم بمعنى حصول صورة الشيء في العقل فعام  
 للتصورات والتصورات وبمعنى صفة تجلي بها المذكور  
 لمن قامت به فخاص بالتصورات والتصورات التقيينية  
 وبمعنى حكم الذهن الجازم المطابق الثابت فخاص بالتصورات  
 البقينية والروا من قوله واعلم اما استنباط  
 او عاقلية ولفظ اعلم كثيرا ما يفهمه المصنفون  
 امام الكلام الذي ياتون به لفرض الاعتبار واستدراك  
 الاصفا اليه لقبيل عليه السامع ويمكن منه فضل  
 يمكن ولا يخفى ان متعلق العلم هنا عند المصنف  
 بهذه المثابة وهو قوله ان عند الحد قال  
 شيخنا رحمه الله تعالى ينبغي ان يكون المراد بالصيد  
 هنا ما جرت العادة بمقابلته به في الاستعمال وجنبه



يقع تقديرهم ايضا بالنقيض والا فالنقيض بالعجز العجز في  
 غير ظاهر فان نقيض المدح اعم من نقيض الذم  
 وعلى هذا القياس قلنا مثل الذم وصند الشكر  
 الكفران لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف  
 عنها قصد لها ونقيضها كتمانها اي سترها واخفاها  
 فنعلم الوارد الثلاثة وصند المدح الهجو  
 فان قيل الذم نقيض المدح وانما جعله صاحب  
 الكشف نقيض الحمد لقوله بالترادف والمصنف  
 غير قابل به فكيف جعله نقيض الحمد فالجواب  
 قد مر ان المدح يطلق على الشاغل للحمد ويقابل  
 الذم كالحمد وقد يحض بعد التاثير فيقابل به الهجو اي عذ  
 الطالب والعلف في قوله والشكر الكفران والمدح  
 الهجو من قبيل العلف على معنوي عاملين مختلفين  
 والخبر ومقدم وهو من الصور الجارية عند بعض  
 النحاة لكن مذهب سيويه المنع مطلقا والتوجيه عليه  
 بتقدير العطف كما اشرنا اليه وكذا في قوله  
 وصند التثنية بتقديم الثلثة على النون وبالمسند  
 وهو اسم مصدر لانه فعله اثني عليه التثنية بتقديم النون  
 على التثنية بل قصر وكونه صند التثنية على المشهور من ان  
 التثنية في الخبر فقط والتثنية في الشرف فقط يقال قولا  
 صادرا عن لغة العرب او بمن يجري على حكم لغتهم  
 حريا معتبرا اثر عليه اذا ذكره بخبر فهو في الخبر فقط  
 خلافا لابن عبيد السلام فانه ذهب الى انه نعم الخير والشكر  
 واثر عليه بتقديم النون على المثلثة اذا ذكره  
 بسوء فهو في الشرف فقط وذهب ابن عبيد السلام الى انه

حقيقة في الخير مجاز في الشر وقيل انه نعم الخير والشر  
 ولو قال لانه لا يقال اثني عليه الا اذا ذكره بخبر وانثي  
 عليه الا اذا ذكره بسوء كان اظهر كما لا يخفى وجمعوا  
 بين الابتداء بالسملة والحمد لانه اتباعا لكتاب الله تعالى  
 وتوهم بعضهم ان التعليل بذلك انما ياتي على القول  
 بان السملة اية من القرآن وليس كذلك لاستد  
 القرآن بها وان قلنا ليست منه واحتياطا في العمل  
 بما يحكم الحاكم وحسنه النووي ورواه باسناده من  
 انه صلى الله عليه وسلم قال كل امر ذي باب اي ذي  
 شان عظيم لاحقر لم يبدأ فيه بالحمد ساقط وفي  
 رواية ينسب الى الرحمن الرحيم وفي رواية يذكر  
 الله واشتهر اشكال التدافع بين الروايتين  
 من حيث ان الابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر  
 فكيف الجمع وكذا دفعه بجل الابتداء على الخبر الذي  
 يعتبر بمبدأ من حين الشروع في الشيء الى حين  
 الاخذ في المقصود فجملة السملة والحمد بل والشهد  
 معهما والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم حيث  
 ذكر اسماء عرفا لا يقصد ذكر وتبديها او يحل على  
 مجرد التقديم على المقصود قال استاذ شيخنا  
 واقول ~~يشكل~~ يشكل عموم رواية السملة بالخطب  
 والاذان ونحوهما مما لم ينقل ابتداءه بها فلا يبعد  
 ان يكون المراد في كل رواية الابتداء باحدهما او  
 ما يقوم مقامه وكل منهما يقوم مقام الآخر وكذا  
 ذكر اخر بقدرينة الاكتفا تارة بالحمدلة وتارة  
 بالسملة وتارة بغيرهما اي بقدرينة انه صلى الله

في قوله تعالى  
 يا ايها الذين آمنوا  
 اذكروا نعم الله اليكم  
 انكم كنتم كفارا  
 في الاذان وذلك  
 لان الله تعالى  
 لا يترك شيئا  
 الا وله حكمة  
 في كل شيء  
 والحمد لله رب  
 العالمين

عليه وسلم التي تارة بالحمدلة كما في الخطب وتارة  
 بالبسملة كما في المكاتب وغيرها وتارة بغيرهما  
 في الاذان وذلك يدل على ان كلامها يقوم مقام  
 الآخر فيندفع هذا الاشكال واشكال الشدافع  
 ايضا لان الامر حينئذ في دفع الاجزمة ابتداء  
 باحد الامور لا بامر من متباينين ليحصل التفاضل  
 المشهور وان كان وجوه دفعه ايضا مشهورة وقال  
 شيخ شيخنا ان عموم الامر في الحديث قد دخل  
 التخصيص فقد رايت عن جواهر القول قال  
 العلماء الافعال ثلاثة قسم لثمن قسم التسمية  
 كالوضوء واليتم والذبح وقراءة القرآن والاكل  
 ونحو ذلك وقسم لاثمن قسم كالصلاة والحج والادكار  
 والدعوات وقسم سكر فيه وهو المحرم والمكروه  
 انتهى بغير تلفت النفس هنا الى مصرفة الحكمة  
 في مخالفة الصلاة ونحوها للوضوء ونحوه وكانها  
 والله اعلم كون الصلاة وما ذكر معها ذكرا او مشملا  
 عليه فكان في ذلك عني عن التسمية لكنه يعقد  
 في ذلك سنها في القراءة كما سلفت الى هذا كلام  
 شيخ شيخنا قال شيخنا رحمه الله تعالى اقول  
 يمكن ان يجازى بها سنت في القراءة لرفع  
 شأنها ولتمييزها عن بقية الاذكار فخطب شعارها  
 ابتداءها بالبسملة لذلك ولا يشترط ما عدا الخطب  
 والاذكار ونحوها من انواع الكلام حيث تسن  
 فيه التسمية لظهور رفع شأن القرآن عليه وتمييزه  
 بالبسملة اليه فليتأمل وقد مت البسملة على الحمدلة

عملا بالكتاب الوارد بتقديم البسملة والمراد به القرآن  
 غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع قالت  
 في التلويح وهو اني الكتاب لينة اسم المكتوب غلب  
 في عرف الشرع على كتاب الله الميثاق في المصاحف  
 كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه والقران  
 في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام  
 على المجموع المعين من كلام الله القرو على السمة العباد  
 وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر  
 فلذا جعل تفسيره انتهى وقوله غلب في عرف  
 الشرع الخ اي فصار علما بالعلية ومقتضى ضرورة  
 علما لذلك انما معنى الحمد عن الله بل صارت من  
 حيث العلوية مما لا يعني له اصلا وهذا هو الظاهر  
 والاجماع اي الفعل المتفق على تقديم البسملة مع انها  
 متضمنة للحمد وريادة اذ لفظ الحمد غير متضمن فيه  
 بل القصد به التثنية على الله تعالى باي لفظ كان وهو  
 من البنية ففي الابتداء جامع بين الروايات كلها  
 ولا ذلك الحمد خاصة قال الفخر في تفسيره  
 من قال الحمد لله فتح له ابواب الجنة الثمانية  
 لان الحمد ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية وقال  
 ايضا التمجيد اكل من التسبيح واجاب عن تقديم  
 التسبيح على التمجيد في قوله صلى الله عليه وسلم  
 سبحان الله والحمد لله بان الحمد يدل على التسبيح لان  
 معنى التسبيح التنزيه من النقص والتعظيم فيه مع  
 ذلك انه محسن الي خلقه فهو اكل وقسم بعضهم الحمد  
 الى اربعة اقسام واجب كالحمد في خطبة الجمعة

وفي قوله  
 الحمد لله

ومن دواب كالحمد في خطبة النكاح وفي ابتداء الدعاء وبعد  
الاكل والشرب ومكره كالحمد في الاماكن المستقذرة  
كالزبل والمجزرة وحرام كالحمد عند العترة بوقوع  
المصيبة وامثالها فوايد قد تقرر اول الكتاب  
ان المختار في سمي الكتب وما فيها من التراجم عند الحقيقة  
وسيدهم هو اللفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على  
معان مخصوصة وعليه فالمعنى هنا واما اللفاظ  
المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة التي هي  
مسائل مخصوصة ولتعدد ادانواع تلك المسائل تعددت  
تلك الفوايد فلا بد في صحة حملها على الفوايد من السامع  
في احد الطرفين فالتقدير واما مضمون الفوايد فهي  
ان الى اخذ او التقدير واما الفوايد فهي عبارات  
ان التقسيم اظهر الشئ الواحد على وجوه مختلفة  
وذلك يتم قيود الى امر مشترك ليحصل امور متعددة  
هي اقسامه فهو عبارة عن ضم الخاص الى العام  
على قياس من الفصل الى الجنس في العرفات ليحصل  
منوع وليس فيه حكم امثلا بل محصله المركبات  
التفصيلية كالمعرفات وان كانت العبارة موهمة لوجود  
الحكم مثلا اذا اردت تقسيم الحيوان الى انواعه  
صنعت الى مفهومه الناطق بطريق التقيد فيحصل نوع  
اخر وهكذا تحصل سائر انواعه وليس فيه حكم  
اصلا واذا اظهرت بالعبارة ميراى منه الحكم فامتناز  
التريديد التقسيمي عن التريديد الاتصالي لانه وارد  
بين القضايا بحسب صدقها في نفس الامر وكذا عن  
التريديد الحتمي اذا كان متعلقا بحيز حقيقي او بكلي

مسور فهو مئة الاشياء الا شري الى قولك العدد اما  
زوج او فرد بحسب التقسيم والحمل والعرق انه اذا  
قصد به الحمل كان قضية حكم فيها باحد الاسمين على  
ما صدق عليه مفهوم العدد وهو يقبل السور  
لو سورت واذا قصد به التقسيم براد بالعدد مفهومه  
ويعتبر انضمام كل من الاسمين الى ذلك المفهوم  
ليحصل به قسم وهو لا يقبل السور فلا يكون قضية  
في الحقيقة بل في الصورة واذا قصد به الحكم باحد  
الاسمين على ذلك المفهوم او بانقسامه اليها فقد  
خرج عما هو حقيقة التقسيم وصار قضية طبيعية  
على قياس ما عرفت في المعرفات الحقيقية الكائنة  
للتصورات واما التعريف اللفظي فالمقصود به  
التصديق دون التصور ولا يخفى ان هذا الحد  
لا يتناول تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم السريد  
الى خشب وسمار لان اظهار الشئ الواحد على وجوه  
مختلفة لا يصدق الا حيث كان كل من تلك الوجوه  
متضمنا للضم ولا يصدق مرتنا وله الحد لذلك لان  
الظاهر ان التقسيم حقيقة في تقسيم الكلي دون الظل  
لقول السيد في حاشية القطب قسم الشئ ما كان  
مندرجا تحت واحد منه وهذا لا يصدق على الجزء  
اذا ليس اخص وان العنصر ما يكون مندرجا تحت  
اصل وهو لغة ما بني عليه غيره من حيث انه بني عليه  
غيره فخرج ادلة الفهم مثلا من حيث يتبين على  
علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول  
وقيد الحاشية مما لا بد منه في تعريف الاضافات

وكثيرا ما يحذف لشهره امره وما ذكر من ان معنى العمل  
لفته ما ذكر نعلم الزركشي في الجبر عن ابي الحسن  
قاله ونعم ابن الحاجب في باب القياس ورد بان  
لا يقال ان الولد يبنى على الوالد بل يقال فزعم وفي  
الاصطلاح يقال للراجح يقال العمل الحقيقي والمستحب  
يقال تعارض العمل والظاهر والقاعدة الكلية  
يقال لنا اصل وهو ان العمل مقدم على الظاهر  
والدليل يقال العمل في هذه المسئلة الكتاب والسنة  
اي دليلها ومنه اصول الفقه اي ادلتهم ويقال  
ايضا في الاصطلاح على امور احدها التعبد كقولهم  
اجاب الطهارة بزوج الخارج على خلاف الاصل  
يسري دون انه لا يستدعي اليه القياس الثاني  
المغالبة في الشروع ولا يمكن ذلك الا باستقرار موارد  
الشرع الثالث استمرار الحكم السابق كقولهم  
الاصل بقا ما كان على ما كان حتي يوجد الدليل له  
البراج المخرج كقول الفرضين اصل المسئلة من  
كذا انتم على ذلك الزركشي في الجبر والمعاد بال  
هنا قضية كلية تعرف منها احكام هي ثبات موصوفا  
وسدادها القاعدة والضابط والقانون وطريق  
التعرف ان جعل الجزئية الذي شر به معرفة حكمه  
مبته او تخبر عنه بموئوع القضية تحصل مقدمة  
تجعلها مضري وتعمل القضية المذكور كبري بحمل  
قياس بين المطلوب فوصف بالكل في قوله  
كل من وصف الشيء بلازمه فالقانون هي القضايا  
التي تحت القضية الكلية وقد تطلق المفرد مجازا

على

على افراد المفهوم الكلي والقابل ان يقول هذا التعريف  
فيه تعريف الشيء بما فيه في الحق والاحتمال اخذ الاصل  
فيه والاصل منسبا واللفظ معرفة وجهه من عرفه احد  
عرفه الاخر ومن جعله من ان التعريف من اللفظ يضم  
منسكون وهي الفطنة معناه لفظة الايقاظ واللفظة  
يقال بهت تنبها اي ايقاظ ايقاظا واصطلاحا  
ما اتي حكم فهو من لم اى دل عليه المذكور قلب بطريق  
الاجاب بحيث لو لم يذكر لعل منه ما دى قابل اي  
بطريقه ومفهومه في الاجمال اي عدم التعريف فالإضافة  
بنايته مطلقا ايضا على الفاظ الحكم المذكور وقد نقل  
تجويز الامرين المولى عصام الدين في شرحه لمقالة  
الوجع في قوله الخاتمة تشمل على تنبيهات ولا حفي  
على المتبع الكلام انهم كثيرا ما يعرفون بالتعريف  
حيث لا يستقام بمضمونه مما علم فكان تعريفه دون  
به يا ضل يفتل عنه وكان بالمعنى الضوي فليتامل  
وان المنطوق ما اى معنى دل عليه اللفظ وقوله  
في محل النطق متعلق بقوله دل كذا عرف ابن السكك  
ورجع الجوامع قال الكمال ابن لبي شريف والمراد  
بكون المعنى مدلوله في محل النطق انه لا يتوقف  
استفادته من اللفظ الاعلى مجرد النطق لا على ايقاظ  
من معنى اخر اليه فان ما توقفت استفادته على الانتقال  
من معنى اخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم ما انتهى  
قاله شيخنا رحمه الله تعالى واقول على هذا الذي  
فسره به كون المعنى مدلوله عليه في محل النطق يمكن  
ان يفسر محل النطق بحالة كونه المعنى معبر للفظ بلا

وقد يقال ان هذا  
من تعريف الشيء  
فلا يتحقق منه  
من تعريفه انه  
الاجماع عليه في  
فليجاءل فيه من

الحاوية  
منه في اللون

واسطة لان هذه الحالة محل للنطق ولا يبراد اللفظ لئلا  
 التأخر بروا المقتض هو اوله والتقدير معنى يدل عليه  
 النطق والحالة التي هي حالة النطق وحالة ابراد اللفظ  
 لئلا يتأخر التقي في التأخر بها وهي حالة كون ذلك المعنى  
 لا واسطة لتفسير هذا التقدير الذي يفسر به كون المعنى قد لا  
 علم به في محل النطق لا يشمل المنطوق غير الصريح الذي بينه  
 الكمال بعد ذلك كما ان قوله قد لا يوافق استقفاوته  
 الى اجزائه يشمل غير الصريح المذكور وقد لا يشمل ايضا المعنى  
 المجازي لتوقف استقفاوته على الانتقال من المعنى الاصل  
 اليه مع انه من قبيل المنطوق الصريح كاحياء وايضا  
 في بحث المفهوم في الظاهر على قوله وهو مبني على  
 الاقل فان كان المصنف يعني ابن السبكي بيري ان غير  
 الصريح من المنطوق لم يكن في بيان كلامه قوله والمراد  
 الى اخره بل لا بد ان يبراد عليه عقب قوله الاعلى  
 النطق قولنا ان يكون لازما لموجوب اللفظ وحليته  
 بشكل متاولم لساير انواع المجاز وبشكل الصريح بين  
 المنطوق غير الصريح وبين المفهوم كما اشار اليه السعد  
 وسياتي التبيين عليه قالوه ان يقال المراد بكون  
 المعنى مدلولاً عليه في محل النطق كون اللفظ مستقفاً  
 فيه وكونه هو مراداً منه بالذات فيشمل المعنى المجازي  
 لان اللفظ يستعمل فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من  
 المعنى الاصل اليه ولا يضر عدم شمول غير الصريح لان  
 ظاهر منقح المصنف في هذا الكتاب عدم اثباته واما  
 المدلول التضمني فان قلنا انه الجزء المفهوم في ضمن الكلام  
 كان منطوقاً كسبانياً عن هو اشي الغضد للسعد وان قلنا

انه الجزء المفهوم قصد ابعدهم الكل كسبانياً في كلامهم  
 الشارح تبعاً للاظهار فالتصريح عدمه من المفهوم الى بيان كلام  
 سحنار محمد بن تقي لا فرق في المنطوق بين الحكم كالمثل  
 ابن السبكي في شرح المختصر كغيره بتقريب التافيف اي  
 للوالدين الذي عليه قوله فقال ولا تقل لها انت وغيره  
 كما يرد من تشابه في قوله وهو اي اللفظ الذي في محل  
 النطق نفس اي اللفظ الذي ان افاد بمعنى لا يحتمل غيره  
 اي غير ذلك المعنى الذي في قوله جازم قال الجالب المحلي  
 في شرح جمع الجوامع قال في قوله للذات المشخصة من غير  
 احتمال لغير المشخص قال في قوله رحمه الله تعالى لا يقل  
 ان يبراد ان لا يبراد من غير احتمال لغير ما حقيقته فان  
 الظاهر كذا لان المشخص لا يبراد من غير احتمال لغير ما حقيقته فان  
 بالعلم وقد بينا ان اللفظ لا يبراد من غير احتمال لغير ما حقيقته فان  
 في الجوامع قال في قوله رحمه الله تعالى ان الجاهل رسوله او كانه  
 مثلاً فليتامل وقوله وهو نفس ان افاد بمعنى لا يحتمل غيره  
 كذا في جمع الجوامع قال في قوله رحمه الله تعالى وهو نفس من قوله  
 ثم قال كن عود الضمير من كلام المصنف من قوله وهو نفس  
 الى المنطوق يقتضي ان مفهومه الموافقة لا يسمى نصاً  
 وان قلناه لانه لفظية وليس كذلك ثم كان حقه التقيد  
 بخطاب واحد يخرج المجل مع المبين فاستلها وان افاد  
 معنى ولا يحتمل غيره لكنها ليس بخطاب واحد فلا يسميان  
 مضاميني قال سحنار رحمه الله تعالى وبجانب من الاول  
 بان دلالة الموافقة اذا كانت لفظية كانت من قبيل  
 المنطوق كما هو ظاهر فيشملها كلامه هنا على ان ما زعم  
 من لاقضنا المذكور ممنوع لان تقسيم المنطوق الى



النص وغيره لا يقتضي اختصاصا بذلك الا ترى ان تقسيم  
 الى الابيض وغيره لا يقتضي اختصاصا بذلك  
 والاشياء في القياس مرفوعة ايضا الى ذلك وعن الثاني بان  
 قد يتقدم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لا تطابق  
 هذه عليه في النص بهذا المعنى يخرج المشترك ويقابل  
 الظاهر فيطلق ايضا في مقابلته القياس والاحكام وهو  
 الدليل من كتاب او سنة ظاهر كان او لم يكن بالمعنى الاول  
 ويطلق ايضا على ما قاله القضاة على ما يحتمل اجمالا مرفوعة  
 وهو معنى الظاهر وعلى ما قد قلنا في معنى كعب كان وظاهر  
 اي معنى بذلك وهو لغة الواح وفيه الظاهر ان احتمل  
 به في النص الذي افاده اي لا يحتمل ان اللفظ لا يكون له  
 مرجوحا قال في الزركشي يخرج عنه الخفايا المشتركة  
 والمجازات الغير الراجحة او اللفظ ظاهر بالنسبة الى  
 الجاز الراجح دون الحقيقة المرجوحه كالاسد فان دلالة  
 على الحيوان او في من دلالة على الرجل الشجاع والمراد  
 بالظاهر ما يتجاذر الذهن اليه اما لكونه حقيقة لا مجازا  
 معاومها او لكونه مجازا مشهورا صار حقيقة عرفية  
 وكذا ان لم يصح عندهم برحمه على الحقيقة المجردة  
 انتهى وقولهم والمجازات الضعيفة الراجحة اي بالنسبة  
 لعناء المجازي واما بالنسبة لعناء الحقيقي فذا قل فيه  
 كما هو ظاهر كالاسد اي لفظا اسد في نحو رامت اليوم  
 اسدا فانه معنى الحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع  
 بدله وهو معنى مرجوح لانه معنى مجازي في الاول  
 الحقيقي المتبادر الى الذهن اما المحتمل لمعنى مساو  
 للآخر فيسمى مجازا وسيا في كالجون في ثوب زيد الجون

فانه محتمل لمعنى وهو الاسود والابيض على السواء وكان  
 التقيد باليوم في المثال ليقترب احتمال ارادة الرجل  
 الشجاع مرجوحا بخلاف الروية المطلقة اذ لا يستبعد  
 معها بوجه ارادة الحيوان المفترس فيضعف احتمال  
 ارادة الرجل الشجاع والمنطوق اي الصريح لانه الذي  
 تقدم ان توقف فيه الصدق او الصحة له عقلا او شرعا  
 على اصحابه اني قد سيرا في ما قد عليه فدلالة اللفظ الدال  
 على المنطوق على معنى الضمير المقصود دلالة اقتضا  
 اي تسمى دلالة اقتضا الاول كانه حديث مسند اخر عام  
 رفع عن امي الخطا والفساد اي الموأخذ بها لموقف صدق  
 على ذلك ولو لم يقتضها الواحدة ويحتمل ان كان كاذبا لانها  
 لم يرفعها لو قهرها والشا في كانه قوله تعالى واسئل  
 القرية اي اهله اذ لو لم يقتضها اهل القرية لم يصح عقلا  
 لان سوال القرية لا يصح عقلا لان خطاب القرية لا يجوز  
 العقل جريا على العادة ويقولنا جريا على العادة يندفع  
 ما يقال يجوز سوال من بني لخرقة العادة لان ابيهم  
 تعالى قادر على انطاق الجدران ايضا فان ملك الصحة انتهى  
 على اصحابه الا اهل بل على السؤال لعمرو ذلك مستحق بالافاض  
 وتحتمل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق اسم الكل  
 على الحال بل هو اولي الاولوية المجاز على حذف فاعله  
 غرضه لك بعد كونه مناقشة في المثال وهي ما لا يلتفت  
 اليه المحصلون ان السواد توقف الصحة على الاضمار بنا  
 على مرفوض استعمال لفظ القرية في حقيقة كما هو المتبادر  
 كالاكتفى حصصا ومن العلوم المشهور الاكتفا  
 في صحة المثال مجرد العرض كما نقرر عند ذوي المثال

در  
 بمجدة الاحتمال بل



ليس جنة محسنة  
فيم ان الله تعالى  
في محسنة محسنة  
في محسنة محسنة

له والافعال السوات عن الارب فكانه قال واقعت فاعتق  
وكذا كرم في الحكم وصفا لو لم يكن علمه لم لو بعد ذكره  
كقولك مثل اسر عليه وسلم لا يحكم احد بين اثنين وهو  
خصيانا فتعريف النسخ من الحكم بالعلم النسخ الشوش  
المنكر بعد علمه علمه لم والفهم وما اي حسي  
وله علم الفهم كانه مثل العلم قال العلم بالعلم  
من حكم كثر كونا كاسا في وفي قوله العلم بالعلم كونه  
بالعلم المنصف الى ان الالة في العلم بالعلم كونه  
بالانتقالية فان العلم ينتقل من علم القليل الى فهم  
الكثير بطريق التفتيش باوجهها على الاخر فان علمت  
العلم قنول العلم من علم وعلم من علم في العلم بالعلم  
من علم في العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
حكم فاما العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
ان العلم بالعلم والاعمال ذكر عن الفايده وذلك بعد  
وكثير من علمين بصفة مع ذكر قنول ولا احد قنول  
فما مثلك الاول حديث العلمين ان علمه علمه علمه  
حمله الفهم من علمين والذيل اي قاضيه بها فتفريق بين  
هذين الحكمين علمتين الصفتين لو لم تكن علمية كل منهما  
لكان بعدا ومثال الثاني حديث الترمذي القائل  
لا يرث اي تجاليف غيره العلوم ارثه فالعزيق بين  
عدم الارث المذكور وبين الارث المعلوم بصفة العقل  
المذكور مع عدم الارث لو لم يكن علمية لم كان بعدا  
مثال الشرط حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة  
بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر  
والخ بالخ مثلا مجمل سوا سوا بدا بده فالعزيق بين

منع

منع البيع في هذه الاشياء متفاضلا وبين جوازها عند اختلاف  
الجنس لو لم يكن علمية الاختلاف لكان بعدا ومثال الغاية  
قوله تعالى ولا تقربوهن حتي يطهرن فاذا تطهرن فلا  
منع من قربا منهن كما صرح به في قوله عقبه فاذا تطهرن  
فا توهن فتفريقه بين النسخ من قربا منهن في الجنس وبين  
جوازها في الطهر لو لم يكن علمية الطهر لجواز لكان بعدا  
ومثال الاستقنا قوله تعالى فتصفت ما فرضتم الا ان  
يعفون اي الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لهن ففهم  
بين ثبوت النصف لهن وبين استقنايه عند عفوهن  
عنه لو لم يكن علمية الوصف لا ينتقل لكان بعدا ومثال  
الاستدراك قوله تعالى لا يواخذكم الله باللفظ في ايمانكم ولكن  
بواخذكم بما عقدتم الايمان فتفريقه بين الواضع بالايان  
وبين الواضحة عند عقد تعقيد هالو لم يكن علمية التعقيد  
لواضحة لكان بعدا وكثير تمت الحكم على الوصف نحو  
اكرم العلماء فترتيب الاكرام على العلم لو لم يكن علمية  
العلم لكان بعدا وكنهه با قد يموت المظلم من  
نحو قوله تعالى فاستمعوا لي ذكر الله وذروا البيع فالمنع  
من البيع وقت نداء الجمعة الذي يفوتها لو لم يكن  
لظنهم تفويتها لكان بعدا والفهم وما اي معنى ذلك  
عليه لاي محمل للنطق قال الجلال الحلي من حكم وعلم  
كثير كاسا في وفي قوله لاي محمل الحكم اشارة كما قال  
المنصف الى ان الالة في الفهم ليست وضعية  
بل انتقالية فان الذهن ينتقل من فهم القليل الى فهم  
الكثير بطريق التفتيش باوجهها على الاخر فان علمت  
الواو في قول الحلي من حكم وعلم بحقي مع ليفيد ان الفهم

قدم  
اللفظ  
النطق

كفاه

مركب منها فيصح اضافة الحكم اليه في قوله فان وافق حكمه  
 فالجواب ~~ان~~ ان لا حاجة الى جعل الواو بمعنى مع لان ابقاء  
 الواو حالها صالح لكون المفهوم مركبا منها الا مشددا ان الواو  
 بمضارع يكون في تقسيم الكل الى اجزاء وانه لا شبهة في  
 صحة قولك الكلام مسند ومسند اليه من غير احتياج الي  
 كون الواو بمعنى مع لان قولنا مسند ومسند اليه صادق  
 بكون المراد بمجموعها لاكل واحد منهما كما هو ظاهر على اننا  
 لا نسلم ان صحة اضافة الحكم اليه في قوله فان وافق  
 حكمه يتوقف على كون المفهوم مركبا منها لاجاز ان  
 يراد بالمفهوم في قوله والمفهوم ما المفهوم الظاهر  
 بكل منهما وبضميره في قول فان وافق حكمه محمل الحكم  
 على طريق الاستدراك ومن هنا يظهر انه يمكن تفسير  
 ما في قوله والمفهوم ما محمل الحكم فقط اذ بذلك يرفع  
 الاشكال عن اضافة الحكم في قوله فان وافق حكمه  
 والمضي فان وافق الحكم الثابت له بمقتضى الفهمومية  
 الى اخره وكان وجه الاعتراض عن ذلك ان الحكم هو  
 المقصود بالاثبات فلم يبق الاقتصار على المحل انفسه  
 بترك المقصود والاقتصار على غيره ولا على الحكم لانه  
 نشكل الاضافة المذكورة فليتامر واعلم ان الذي  
 تحصل من كلام المصنف في غير هذا الكتاب كالحالات  
 المحلى انه يطلق المفهوم على مجموع الحكم ومحل عمله  
 دون الاخر وهو الشايع وان اطلاقه على الحكم وحده  
 هو الاكثر فان وافق حكمه اي المفهوم المنطوق اي  
 الحكم المنطوق به فاصل المنطوق به حذف تخفيفا للثقل  
 الاستعمال فهو افقته اي شي موافقة ويسمى مفهوما

المفهوم

المنطوق

موافق

موافقة ايضا ثم هو يسمى بفحوى الخطاب ان كان اولي من  
 المنطوق ويسمى بلحن الخطاب ان كان مساويا للمنطوق  
 مثال المفهوم الاول تحريم ضرب الوالدين الداله عليه  
 نظرا للمضي اي لما وضع له اللفظ والمضي هنا ما علق  
 به الحكم كالآية في التافيف والاتلاف في اكل مال اليتيم  
 قوله تعالى فلا تقبل لهما اف فهو اولي من تحريم التافيف  
 المنطوق لا شدة في الضرب من التافيف في الآية  
 والحكم في مفهوم الآية المذكورة تحريم الضرب ونحوه  
 ومحله الضرب ونحوه ومثله المساوي تحريم  
 احراق مال اليتيم الداله عليه نظرا للمضي انه ان الذي  
 يا لكون اموال اليتامى قلة فهو مساو لتحريم الاكل لمساو  
 الاحراق لاكل في الاتلاف فان قيل تحريم الاكل غير  
 منطوق لانه لم ينطق به بل بملزومه وهو التوعده  
 فلا يصدق ان المفهوم موافق للمنطوق ولا مساو له  
 فالجواب انه مذکور كناية لان ياكلون نارا ويصلون  
 سعير الفظ اريد به لازم مضاه مع جواز ارادته معه  
 والكناية ابلغ من الصريح كما صرح به الآية فلا تحمل في ذلك  
 والا اي وان لم يوافق حكمه المنطوق بل خالف حكمه  
 المفهوم الحكم المنطوق به فمخالفة ويسمى مفهوما  
 مخالفا ايضا كما في حديث العيصي مطلق العني ظلم  
 بخلاف مطلق غيره والعامة في الاصل اسم فاعل من العوم  
 بمعنى الشمول وفي الاصطلاح لفظ لوعبر بكلمة بدل  
 لفظ كان اولي لكونه جينا بعيدا بدليل اطلاقه على النمل  
 والسحل مركبا كان او مفردا بخلاف الكلمة ويؤخذ  
 من التفسير باللفظ ان العوم عند المصنف ليس من علل

٢

المعاني يستغرق الصالح لم أي يتناول دقة بان يدل عليه ويظهر منه دقة وقوله الصالح لم قال المصنف قيد للمعية لا احترام كافي اذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له احترام عنه فمن مثلاً انما يصلح للعقل لا غير وما بالعكس انتهى وسبقه لمثل ذلك الكالك قال شيخنا رحمه الله تعالى لتأويل ان يقول ان هذا القيد لا يدخل الفاظ العموم وتأكيدها ادخالها ودفع توهم خروجها للمجرد البيان وذلك لانه لو اطلق التناول لعموم او توهم ان المراد تناول جميع المعاني حتى غير الصالحة فلا تكون الفاظ العموم داخلة لانها غير متناولة على هذا الوجه وايضا قلنا في قيد الصلاحية فاما ان يريد التناول ولو لبعض المعاني فيلزم دخول سائر ما عدا العام من الالفاظ التي لا حصر في مدلولها في تقريبه اذ ما من لفظ موضوع الا وهو تناول لبعض المعاني فاذا لم يحصر مدلوله كان داخلاً في التناول لجميع المعاني فيلزم خروج جميع الفاظ العموم او غالبها لان غالب الفاظ العموم أو أكثرها لا تناول جميع المعاني او التناول لجميع ما يصلح له أو لجملة من المعاني معينة أو غير معينة فلا دليل على ارادة ذلك فيلزم الايهام في التعريف مع عدم الانضباط في الثالث فلما قيد بالصلاحية استقام الحال واستصح دخول الفاظ العموم وخروج ما عداها فهو لا داخل ويعبر عن ذلك بأنه لا احترام لأي معنى خروج او توهم خروج الفاظ العموم لعدم تناولها ما يصلح له فيجوز لام او ينبغي ان يكون هذا مراد من عبر بالاحترام فان قلنا

جميع

احاجة الى الاحترام المذكور لا استغناء عنه بالكلية لان اللفظ لا يمكن ان يتناول غير معناه قلنا لو سلم ان هذا مانع من التقيد بالاحترام فلا يسلم انه لا يمكن ان يتناول غير معناه وحينئذ يمكن توهم انه لا بد في العام من تناول كل ما يمكن تناوله ولو بواسطتها حتى اذا انتفى تناول غير معناه لا يتناوله لا يكون عاماً على ان من الالفاظ ما لا يتناول جميع المعاني كقولك كل معني او كل مفهوم او كل شيء فقد يتوهم من اطلاق الاستغراق اشتراط التناول للجميع وان ما لا يتناول الجميع ليس لعام وان قيل في جميع ما يصلح له فبهم بذكر الصلاحية قبل دخول ذلك في العام احتراماً عن خروجها كما يتوهم فلتنازل واعلم انه ينبغي ان يكون المراد بما يصلح له جميع الافراد باعتبار الوضع الذي استعمل اللفظ باعتبار معناه حتى لو استعمل اللفظ في معناه الحقيقي كان الصبر بافرد المعنى الحقيقي او في معناه المجازي كان الصبر بافرد او فيهما كان الصبر بافردا لكن تحقق الاستغراق لا افراد احدهما فقط تحقق العموم باعتباره فقط وحده فالمراد بما لا يصلح له ما مثل افراد الوضع الذي يستعمل اللفظ باعتباره فلا يقدر في عموم عدم تناولها وان مع استعمالها فيهما وكم تحقق عموم باعتبارها ايضا غير ان ارادة المعنى المجازي بقريته تمنع دلالة على معناه الحقيقي اذ القريته انما تصرف عن الارادة دون الالالة فلا يتصور استغراقه باعتبار معناه المجازي دون الحقيقي واعلم ايضا انه ينبغي ايضا ان يراد الافراد ولو فرداً ليدخل ما لم يتحقق معناه في الخارج وما لم



يمكن تحققة فيه وما انحصر مضاه فيه في بعض الافراد كقوله  
 كالشمس والقمر اذ سمع كاسما والارض فالمعتبر في مجموع  
 ذلك تناوله في قصة جميع افراد العز وضم وان لم  
 توجد في الخارج ولم يكن وجودها فيه فان قلنا  
 قوله الصالح له خارج عن من هو له اذ التقدير يستغرق  
 المعنى الصالح هو اي اللفظ له قلنا قال شيخنا رحمه  
 الله تعالى لقابل ان يقول لا يتعين ذلك بل يجوز ان يكون  
 خارجا عن من هو له وان يكون التقدير يستغرق المعنى  
 الصالح هو اي المعنى له اي اللفظ وملازمة المعنى للفظ  
 كقول اللفظ هو منوعا له ولو في الجملة بل يلزم من ملازمة  
 اللفظ المعنى ملازمة المعنى للفظ فان قلنا حقيقة  
 يتحقق الالتباس ويلزم الاحتجاج التركيب على التخصيص  
 المردفين قلنا الخب انما في بعض جوانب المختص  
 الخاف ان ثابته الالتباس مشدودا بما اذا سمع ارادة امر  
 المستفيد دون الامر انما اذا سمع ارادة كل منها لا هنا فلا  
 اشر لخصول المقصود بكل تقدير وما ذكر من تفسير يستغرق  
 بيتنا ولان دفع ما يقاس به من ان التعريف العام بما ذكر  
 تعريف الشيء بنفسه لان المستغرق في الاصطلاح هو العلم  
 ووجه الدفع ان المعرف العام في الاصطلاح والمرداد  
 المستغرق المعنى اللغوي وهو المتناول وخرج به  
 المطلق فانه كما ساق لا يدل على شيء من الافراد فضلا عن  
 استغراقها والسكران في الاثبات مفردة او مثناه  
 او مجموعته او اسم عدد لا من حيث الاحاد فانها تتناول  
 ما تصلح له على سبيل البديل لا الاستغراق نحو اكرم رجلا  
 وتصدق خمسة دراهم واحترز بقوله الصالح له

عما لا يصلح فان عدم استغراق من لما لا يعقل واو لا زبد  
 لاو لا غيره لا يمنع كونه عاما لعدم ملازمة له والمرداد  
 بالصلاحيه كما قال الاسوي ان يصدق عليه في اللفظة  
 ومعنى عموم البديل الذي تقدم انما تصدق على كل واحد  
 بدلا عن الآخر لا حصرا اي ضبطا وتعيينا لمقدار الاول  
 وان كان في الواقع محصورا فالمراد عدم الحصر في  
 اللفظ ودلالته الصارفة في الواقع بدليل ان من الفاظ  
 العموم كما هو ظاهر نحو رجال البلد واهل البلد وكل  
 رجل في البلد وكل بني وكل رسول مع انحصار الافراد  
 في الواقع في جميع ذلك بل قد تخصص فيه في اقل الجمع  
 فقط وعلب هذا فقد تكون افراد المصطلح حسب الواقع  
 اقل من افراد الخاص نحو كل رجل في الدار اذا كان فيها  
 اربعة فقط مثلا فانها اقل من افراد قولك عشرة  
 رجال قال في التلويح ومعنى كون التلويح غير مختص  
 ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصار جهة عند معين  
 والا فالتلويح المحقق محصور لا محالة لا يقال المراد  
 بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والحد بالنظر  
 اليه لا نأمنقول حقيقة تكون لفظا تحتويات موضوعا  
 لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور  
 والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم  
 عدد وانتهى وخرج به اسم العدد من حيث الاحاد  
 فانه يستغرقها بغير كسرة ومثل السكره المشاه  
 من حيث الاحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل  
 في حقيقته او حقيقته ومجازه او مجازيه بما على  
 الراجح من صحة ذلك ويصدق على كل ما يصدق على

دلالة على

د

المشترك المتعمل في افراد معنى واحد لانه مع قرينة  
الواحد لا يصلح لغيره والخاص ملقب بخلافه اعي  
مخالفته العام في معناه المذكور فهو لفظ لم يستغرق  
الصالح له بلا حصر فمنه اي الخاص اي اذا عرفت ذلك  
فتفكر من جملة الخاص العلم وهو كما ابن الحاجب في  
الكافية ما وضع لشي بعينه غير متناول غيره بوضع  
واحد اي اسم وضع لشي بعينه بان تكون الاشارة الي  
النبيين والتعريف ما حوزة في معناه بحسب الوضع  
للشخص او الجنس المعين العلوم عند السامع حال كونه  
لا يطلق على غير هذا الذي بحسب الوضع الواحد كزبد  
اي تطلق زبد فان معناه الشخص المعين العلوم ولا يصح  
اطلاقه بحسب هذا الوضع على غير هذا الشخص لغير  
لو وضع مرة اخرى لشي آخر يجوز اطلاقه عليه ايضا  
بحسب الوضع الثاني وخرج هذا القيد بالقرى المعارف  
فانما يطلق بوضع واحد على متعدد فان انا مثلا موضع  
مرة واحدة لكل متكلم فجاز استعماله في كل متكلم على  
سبيل البدل بحسب ذلك الوضع وقيل عليه غيره  
فافهم وليس القصد في قوله كزبد الى التشبيه كما تقول  
الاسم كزبد واخرج ذلك فيما يشبهه وسمى كلامه في عرف النواة  
لانه علامة دالة على شخص معنى وجزيا حقيقيا في  
عرف المنطقيين واعلم ان الوضع للمعنى على نوعين  
احدهما ان يلاحظ الواضع الموضوع له بعينه وبذاته  
او بوصف مختص به فيوضع اللفظ له ويسمى وضعاً  
هزيباً والثاني ان يلاحظ مفهومه ما عا ما شاملاً لا موصوف  
متعمدة ثم يوضع اللفظ لكل واحد واحد مما يصدق

قاله

عليه

عليه هذا المفهوم بوضع واحد ويسمى وضعاً كلياً ومن هذا  
التبيل وضع المصنفات عند المحققين والسيد ومنه  
النكرة وهي كما قال ابن الحاجب ما وضع لشي لا بعينه اي  
اسم لم يكن التعيين والاشارة اليه ما حوزة في معناه  
بحسب الوضع وان كان في نفس الامر معينا نحو رجل في  
رجل جاني اذ ليس معناه ان شخصاً معينا معلوما جاني  
وان كان في نفس الامر شخصاً معينا يعرفه المخاطب بل  
معناه ان واحداً من افراد الرجال كما هكذا احقق  
هذا المقام في سياق الاثبات وذلك كرجل باليتاؤل  
شيين في نحو جاني رجل وكرجلين مما يتناول شيين  
فقط في نحو جاني رجلان ومثل عشرة مما يتناول  
الكثير من شيين مع التصريف نحو جاني عشرة رجال  
وسياقي ما يستثنى من كلام المصنف وخرج النكرة  
في سياق النفي فانها للعلوم كالنفي ما في معناه كالنفي  
ونحو قلما رجل يفعل كذا او كالتكرات الافعال او كفي منها  
نحو لا يستوون ولا اكلت فنفيد نفي جميع وجوده  
الاستواء الممكن نفيها ونفي جميع المأكولات ثم هي  
تسمان احدها ما تكون مضاداً للوجود وذلك اذا كانت  
صادقة على القليل والكثير كشي او مختصة بالشي او  
شبهه كد يارو غريب واحداً اذ المر نقد رهمزة  
بدلاً من ولو واحد فان ما همزة كذلك يقع في الاثبات  
نحو قل هو الله احد او مقترنة بمن الزايد نحو ما فيها  
من رجل او واقعة بعينها لا النافية للشي وان لم تكن معها  
كما هو ظاهر كلام ابن مالك وغيره لكن مقتضى كلامهم  
اختصاص ذلك بحالة البناء ثانياً بينهما ما تكون هو

ظاهرة في العموم وهي ما عدا ما ذكر والمتبادر من مقابلة  
 البصر بالظاهر ان يرا د به ما لا احتمال معه لكن قال  
 التاج السبكي في المقرونة بمن الزائدة ان العموم قبل  
 دخول من ظاهر لا نص واحتماله لخصوص احتمال  
 كثير وان كان مرجوها وبعد دخول من العموم  
 نص واحتماله لخصوص ضعيف جدا بحيث  
 لا يكاد يوجد في كلام العرب قاله ولا ينبغي ان  
 يكون في ذلك خلاف بل ينزل اختلاف كلام  
 العلماء على هذا التنزيل الذي ذكرناه وله مني  
 قلت ما جاني رجل افاد الاستعراق مع جواز  
 ارادة الوحدة جواز غير مسكر واذا قلت  
 ما جاني من رجل افاد الاستعراق نصا وارا دة  
 لخصوص مستنكرة انتهى في النكرات بعد اد واق  
 النفي النكرات في سياق الامتنان كما قاله القاصي  
 ابو التتبيب في تعليق في الظاهر على الشهادة بالنسبة  
 بقوله واخر لنا من السهام ما طهورا وفي سياق  
 الاستفهام الانكاري كما زاده اليه ما وي كقوله  
 تعالى هل تحس منهم من احد او سمع لهم نذرا هل  
 تعلم له سميا وقد يقال انه في معنى التثنية  
 عن زياته وفي سياق الشرط كما قاله المصنف  
 ربح من يا تثنى بماله اجازة فلا يختص به قال  
 التاج السبكي مراده العموم البدلي لا التثنية  
 قاله الجلال المحلي في حق بنية الثالث  
 واقول قد يكون للشمولي نحو وان احد من  
 المشركين استجارك فاجره اي كل واحد منهم انتهى

عليه السلام

قال شيخنا رحمه الله تعالى رحمة واسعة ولا يخفى ظهور  
 هذا الكلام وهذا التمثيل بل صراحتها في ان عمومها  
 بعد الشرط غير مقيد بكونه في معنى النفي لكن في  
 التلويح خلافه حيث قال بعد كلام قرر فظهر ان  
 عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة  
 في موضع النفي وفي حواشي المحمدي اعترض على  
 شي ذكره ما نقصه ان النكرة لا تقع في سياق اي شرط  
 كان بل اذا كان فيه معنى النفي مثل ان ضربت رجلا  
 فلذا فانه في معنى لا ضرب رجلا وقد سبق تحقيق  
 في بحث الفاظ العموم انتهى وفي الحصول النكرة  
 في الاثبات اذا كان خيرا لا يقتضي العموم كقولك جاني  
 رجل وان كان اسرا فالأكثرون على انه للعموم كقولك  
 اعتق رقبة والدليل على ذلك انه يخرج عن عمدة  
 الامر بفعل اتها كان ولو لا انها للعموم لما كان كذلك  
 انتهى قاله الاصمغاني في شرحه والثاني فاسد  
 اللهم الا ان يقال انه عام وعموما بدليا وليس ذلك  
 ظاهر كلامه انتهى والاسم كما قاله والحق من  
 استدلال الامام بما ذكر مع الخروج عن عمدة الامر  
 بالطلق ايجباي جزياته كلند ومنه المطلق وهو  
 الدال على الماهية بلا قيد اي بلا اعتبار قيد من  
 وصف وعندها وزعم الامدي وابن الحاجب  
 دلالة المسمى بالطلق على الوحدة الشائية حيث لم يخرج  
 عن الاصل من الافراد الى التثنية او الجمع والمطلق  
 عندها كذلك اذ عرفه الاول بالنكرة في سياق  
 الاثبات والثاني بما دل على شايخ في جنسه وخرج

في حواشي المحمدي اعترض على شي ذكره ما نقصه ان النكرة لا تقع في سياق اي شرط كان بل اذا كان فيه معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فلذا فانه في معنى لا ضرب رجلا وقد سبق تحقيق في بحث الفاظ العموم انتهى وفي الحصول النكرة في الاثبات اذا كان خيرا لا يقتضي العموم كقولك جاني رجل وان كان اسرا فالأكثرون على انه للعموم كقولك اعتق رقبة والدليل على ذلك انه يخرج عن عمدة الامر بفعل اتها كان ولو لا انها للعموم لما كان كذلك انتهى قاله الاصمغاني في شرحه والثاني فاسد اللهم الا ان يقال انه عام وعموما بدليا وليس ذلك ظاهر كلامه انتهى والاسم كما قاله والحق من استدلال الامام بما ذكر مع الخروج عن عمدة الامر بالطلق ايجباي جزياته كلند ومنه المطلق وهو الدال على الماهية بلا قيد اي بلا اعتبار قيد من وصف وعندها وزعم الامدي وابن الحاجب دلالة المسمى بالطلق على الوحدة الشائية حيث لم يخرج عن الاصل من الافراد الى التثنية او الجمع والمطلق عندها كذلك اذ عرفه الاول بالنكرة في سياق الاثبات والثاني بما دل على شايخ في جنسه وخرج

منذرة القبول  
النافع

ن  
كذا

الدال على شايخ في نوعه كقوله مومنة قال صاحب  
جمع الموامع الفرق بين المطلق والنكرة أسلوب المنطوقين  
والاصوليين وكذا الفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامرأة  
ان كان حالها ذكر اقامت طالق فكان ذكر بن فسيل اطلاق  
نظرا للتكرار المشعر بالتوحيد وقيل مطلقا على  
الجنس انتهى ومن هنا يعلم ان اللفظ في المطلق والنكرة  
واحدة وان الفرق بينهما بالاعتبار ان اعتبر في اللفظ  
دلالة على الماهية بلا قيد بمي مطلقا وام جنسي ايها  
او مع قيد الوحدة الشاعية سمي نكرة ولا مديا وان  
الحاجب ينكر ان اعتبار الاول في مسمى المطلق ويجعله  
الثاني فبعد له عندهما على الوحدة الشاعية وعند  
غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورة اذ لا يوجد  
للماهية المطلق به باقل من واحد والاول موافق لظاهر  
اهل العربية والسمية عليه بالمطلق لتقابلته المقترن  
وذلك كما شأن وضرب اي لفظها قال في المصوب  
الضرب امساك جسم حيواني بعنف قال القرافي  
في شرحه الظاهر انه لا يشترط في المصروب ان  
يكون حيوانا لقوله اضرب بعصاك البحر وفي الآية  
الاخرى ان اضرب بعصاك البحر الظاهر ان هذا  
حقيقه ولا اصل لعدم المجازية وانما اني بمثالين  
وان كان المثال لا يبال عنه قال السيرافي ليعرفك  
انه لا فرق في الماهية التي وضع لها المطلق بين المعنى  
وغيره ومنه المشترك اي يصدق عليه المشترك وذلك ما  
كشفت فانها موضوعة للباصرة والماء الذهب والركبة  
ومنه المعروف باللام او بالاضافة العهدي وهو الذي

عقد

كلام

ما

وغيره لانه اتحد اللفظ وتعد المعنى واللفظ حقيقة في الجميع  
 مع أنها ليست من المشترك اللفظي لاتحاد الوضع فيها ولا  
 منه في المشترك اللفظي من تعدد الوضع كما صرح به في  
 المحققين في خواص الرسائل الوضعية وان توقف فيه العام  
 اللهم الا ان يكون المصنف لا يري اشتراط تعدد الوضع  
 في المشترك اللفظي او يكون بني كلامه على المذهب الاخر  
 المختار عند المؤلفي التفتاذاني وغيره ان الضمير واسما الاشياء  
 موضوعة للظهور الكلي دون الخصوصيات فلم يتعد  
 المعنى فخرج عن هذا التعريف ويكون مما اخرج فيه اللفظ  
 والمعنى او سيكون اراد بالمشارك اعم مما هو مشترك حقيقة  
 وما هو في حكم المشترك فان السيد قال ان الموضوع بالوضع  
 العام لخصوصيات الشخصيات وان يكن مشتركا اشتراكا  
 لفظيا لكنه في حكم المشترك من حيث الاحتياج الى قرينة  
 لتعيين ما اريد به واعتبره بعضهم بان اللفظ المشترك  
 لما كان موضوعا لمسميات متناهية فان اطلق ذلك دل  
 على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصل وحشية  
 لا بد من القرينة المعينة واما الموضوع بالوضع العام  
 لخصوصيات الشخصيات فحيز تامل لان المسميات ههنا  
 غير متناهية مثل مسميات الضمير واسما الاشياء فلا يمكن  
 ان تحصل جميع المسميات في الذهن وذلك ظاهر ولا  
 البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع الى المسميات  
 فلا احتياج الى القرينة المعينة بل القرينة ليست لولا  
 اصل الاقادة لا لتعيين والثاني المنقول فانه لفظ  
 واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول اليه  
 وهو حقيقة فيها مع انه ليس مشترك كما اقتضاه قول

ابن السكي وهواي المجاز والنقل خلاف الاصل واول من  
 الاشتراك انتهى فان اولوية النقل من الاشتراك تقتضي  
 ان المنقول ليس من قبيل المشترك ولا يصح اخراجه  
 باشتراط اتحاد الوضع اما اول فلان هذا القيد غير  
 مستفاد من كلامه واما ثانيا فلما صرح به الجلال الجلي  
 في مسألة يصح إطلاقه على معنيين من انه لا فرق بين  
 تعدد الوضع وعدمه اللهم الا ان يشترط اتحاد الاصل  
 الذي الوضع باعتبار له لكن سيورد على هذا انه غير  
 مستفاد من كلامه فليتأمل على ان التعريف بالاخر  
 اجازة لا قدمون واختاره غير واحد من محققيه  
 المتأخرين فتأمل ولم يقتصر النقل من احد معنيين احد  
 معانيه الى الاخر بان وضع استمد اذ المنقول اخصر في  
 ايضا موضوع بان كان وضعه للمعاني الكثيرة على السوية  
 بان وضع لهذا كما وضع لذلك ولم يمتد النقل من احدهما  
 الى الاخر وسمى اللفظ بالنسبة الى جميع المعاني مشتركا لا اشتراكا  
 بين تلك المعاني كالصين للباصرة والحاربة والمذهب  
 وبالنسبة الى احدهما مجازا واما اذا لم يكن وضعه للمعاني  
 على السوية بل وضع اولاهما ثم نقل الى الاخر لنسبة  
 بينهما فاما ان سترك ويحجر المعنى الاول بمعنى انه يستعمل  
 قسم حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع والاصطلاح اولا  
 فان سترك سمي منقولا لنقله من المعنى الاول وينسب  
 الى الناقل والناقل اما الشرع فيكون منقولا شرعا  
 كالصلاة قائما في الاصل للذمما شرع نقله الشرع الى الهيئة  
 الخصوصية وهي الاقوال والافعال المنقولة بالتكبير  
 المختصة بالتسليم واما ما يقوم مقام ذلك من الاشياء

ع

كم



البية والا ستقصار له كما في صلاة الاخرى وصلاة المربي  
 ان كانا صلاة حقيقة كما هو ظاهر كلام الفقهاء واما غير  
 الشروع وهو اما العرف العام وهو الذي لم يتبين ناقلا  
 كالادب فالحاجة في اصل اللغة لكل ما يدب على الارض من  
 نقل الحروف العام الى ذات القوايم الاربع من الخيل  
 والبعال والحير واما الحروف الخاص وهو الذي يتبين  
 ناقلا وبسي منقولا اصطلاحيا كالنقل فانه في الاصل لما  
 صدر عن الفاعل كالاكل والضرب ثم نقله النحوي الى  
 كلمة ولت على معنى في نفسها واقترنت باحد الازمنة  
 الثلاثة وان لم يتحرك فحال استعماله في المعنى الاول  
 الموضوع هو لم يسم حقيقة لثبوته في مكانه الا صلي  
 وحاله استعماله في المعنى الثاني الذي نقل اليه سمي  
 مجازا التماززه مكانه الا صلي والمترادف مع غيره  
 اللفظ المتعدد المتحد المعنى وادراك المعنى المفهوم  
 كاللث والاسد ولا يجوز ان يراد بالمعنى الذات  
 لانه يدخل المتساويان كالانسان والضاحك لا اتحاد  
 المعنى بمعنى الذات فهما دون اللفظ مع انها ليسا من  
 المترادفين لانه يشترط فيهما الاتحاد في المفهوم وهو  
 مختلف في المتساويين وسمي اللفظان الموضوعان للمعنى  
 واحدا مترادفين اجزا من الترادف الذي هو مركوب  
 احد خلف الاخر كان المعنى مركوب واللفظان راكبان  
 عليهما فيكونان مترادفين ولما قيل ان تقول هذا  
 التعريف انما يصدق على المترادفين لا المترادف  
 الذي هو احد المترادفين وانما المترادف اللفظ الذي  
 وضع بارادعناه لفظا اخر قلنا مثل والحقيقة وهي

في الاصل فبمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول  
 من حققت الشيء اذا انقضت نقل الى الكلمة الثابتة او الثبوتية  
 في مكانها الا صلي والثابتية النقل من الوصفية الى الاسمية  
 وعين ما يجب للفتح ان التا التا ثبت على الوجهين  
**قَالَ** التمازج ومعنى كون التا للنقل من  
 الوصفية الى اللفظ اذا صار بنفسه اسما لفظية الاستعمال  
 بعد ما كان وصفا كان اسميته فرعا لوصفية ففعل التا على  
 للفرعية كما جعل علامة في رجل علامة كثرة العلم بنا على  
 ان كثرة الشيء نوع تحقق اصله انتهى **قَالَ** السيد الحقيقة  
 في اللفظة فضيلة من حق بحق باللسان اذا الزم وثبت فغير  
 الثابتة الملازمة وكذلك اطلقت في اللغة على ذات  
 الشيء اللازمة ونقلت في الاصطلاح منها الى اللفظ المذكور  
 للناسبة في اللزوم والثبات هذا هو المفهوم من كلام  
 الشرع يعني المضد موافقا لاحكام وانف غير بما  
 ذكر فيها من التوجهات الاخر فلا حاجة الى ذكرها انتهى  
**قَالَ** الاسنوي في قول النهاج والتا لنقل اللفظ  
 من الوصفية الى الاسمية ما مضى **قَالَ** ان الفعل ان  
 كان بمعنى الفاعل فانه يفتقر بين مذكر ومؤنث  
 بالتا فتقول صررت برجل عليم وامرأة عليم وان  
 كان بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمؤنث فتقول  
 صررت برجل قتيل وامرأة قتيل ويستثنى من ذلك  
 ما اذا سجد او استعمل استعمال الاسماء لو استعمل دون  
 الموصوف كقولهم تعالى والنبي ابي والبهمة النطيحة  
 فلا يد من التا للفرق فالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل  
 فتاؤه على الاصل وان كان بمعنى المفعول فهي انما دخلت

الاسمية

لانتقال الحقيقة من الوصفية الى الاسمية لانها انتقلت  
الى اللفظ المستعمل بالضرورة وهملت اسماله ويجوز ان يكون  
المراد ان دخولها للاعلام بالنقل انتهى فصل التا للفرق  
بين الوصفية المحضة والاسمية حقيقة او حكما ويجوز  
ان تكون للاعلام بالنقل وزاد بعضهم ان اليا المشاء منحت  
ايضا تنقل من الاسمية الى الوصفية عكس التا المشاء  
من فوق وذلك لان هقا مصدر ليس بصفة فاذا قلت  
حقيق صار صفة لفظ قيل اولى منه قول لانه جنس  
اقرب وزاد بان القول يشمل الاعتقاد وليس مراد اللفظ  
اولي مستعمل والاستعمال اطلاق اللفظ على المعنى واردة  
فهم منه قاله السيد وفي التلويح التحقيق ان معنى  
استعمال اللفظ في الموضوع لم او غيره قلت ولا لست  
عليه واردة منه فجرد الذكاء يكون استعمالا انتهى  
فيما ترى في معنى ذلك اللفظ لم ابتدا ايضا ابتدا او ابتدا  
فهو نصب على المصدر او على الطرف والمراد بالابتداء ان  
لا يكون بلا حيلة وضع اخر فان قلت التمريض  
المذكور بنا اول المركب وفي كونه حقيقة شي قال في الطول  
في قول الشخص الحقيقة الكلمة المستعملة الى اضعاف  
فان قلت كان الواجب ان يقول اللفظ المستعمل بنا اول  
المفرد والمركب قلت لو سلم اطلاق الحقيقة على  
المجموع المركب فيقول لا كان تعريف الحقيقة غير مقصود  
في هذا الفن لم يتعرض الا لما هو الاصل اعني الحقيقة في  
المفرد انتهى قلت حاصل هذا السؤال ان تعريف  
صادق على اللفظ المركب وكونه حقيقة غير معلوم حكما  
فيهم وجوابه ان فروجه عن الحقيقة ايضا غير معلوم حكما

يعلم

يفهم من العبارة المنقولة عن المولي التفتا زاني لان قوله  
ولو سلم صريح في احتمال كونه حقيقة وان فروجه غير  
مقطوع به لان قوله لا سلم حاصل المنع وهو طلب الدليل  
وذلك يستلزم التوقف واحتمال بثوت المنوع كما  
لا يخفى واذا الركن فروجه مقطوعا به لا يصح ايراده اذ  
الاستعداد بمجرده الاحتمال غير صحيح كما هو مشهور مقرريه  
محله واعلم ان التعبير باللفظ واقع في عبار غير المص  
ايضا كالسبغناوي وابني الحاجب والسبكي وفي التلويح  
بعد ان قرر ان الوضع النوعي قد يكون بثوت قاعده  
دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدالة  
بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه  
له قال ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات  
الشخصية باعتبارها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل  
كالمتنوع والمجموع والمفرد والمنسوب وعامة الافعال  
والاشتقاقات والمركبات وبالجملة كل ما تكون دالة لسته  
على المعنى بالهيئة انتهى فادرج المركبات في الحقايق  
ومثله في حواشي المصنف لم نصرد المجاز على نفس  
المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه  
محازا كما في التلويح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس  
المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه  
شايخ في عبارة العلامة ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة  
القاهرة فيكون محازا لا خطأ وحله على خطأ المصنف من  
خطا الخواص انتهى فان قلت ان تعريف المذكور  
صادق على لفظ الصلاة اذا استعمل الشارع في الدعاء  
مثلا فلا بد من فيه اخر صريح به الجمهور وهو قولنا

قد يطلق كل من  
الحقيقة

في اصطلاح الخطاب وانها ترك هذا القيد بناء على اشتهار ان  
 قيد الحيشية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف  
 الاضافات والاعتبار خصوصاً عند تطبيق الحكم بالمشق  
 فصار المعنى انه اللفظ الموضوع لم من حيث انه الموضوع  
 له ومع هذا القيد يلزم استدراك قيد الا ابتدا  
 قلنا **اجاب** شيخنا رحمه الله تعالى بمنع صدقه  
 على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج بقيد الا ابتدا ان  
 المراد بالابتداء ان لا يكون بملاحظة وضع اخر فلا يرد  
 لفظ الصلاة المذكور لان استعمال الشارع له في الدعاء  
 ان كان باعتبار اصطلاح اللفظ والجري على مقتضاه  
 فهو حقيقة بحسب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر  
 وان لم يكن بذلك الاعتبار فليس الا بملاحظة وضع  
 اخر وهو وضع الشرع وكون المعنى من توابعه فلو  
 خارجاً بقيد الا ابتدا **قلت** السيد ان الوضع الاول  
 هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يسمي حينئذ ان  
 الاولية امر اضافي لا يتحقق لو وضع الا اذا كان هناك  
 وضع اخر ثان بالقياس اليه فيلزم ان يكون لكل  
 حقيقة وضعان احدهما بالقياس الا ما هو حقيقة  
 منه وثانها بالاضافة اليه غير ويلزم في كل لفظ كونه  
 مشتركاً او ثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعاً  
 له هوذا انتهى ثم يجزم بان المقول من اللفظ  
 الشرعية لنا سببه او المناسبة سواء وجدت ولم  
 تعتبر او لم توجد اصلاً حقيقة شرعية على التقديرين  
 أي نقد يري النقل لنا سببه والوضع ابتداءه  
 لنا سببه ثم قال اما على الثاني فمطلقاً وهو واما على الاول

فقد اشكال لان النقل لنا سببه وضع قد لوحظ فيه  
 وضع سابق فلا يكون وضعاً اول بما ذكر من التفسير  
 وانما يندفع اذا اريد عدم ملاحظة الوضع السابق  
 حال الاستعمال والمجاز يحتاج اليها في الاستعمال بناء  
 على وجوب التطرف في العلاقة للتجوز انتهى وعلى هذا  
 فالمراد بالوضع الاول ما لم يتوقف الاستعمال باعتبار  
 على ملاحظة وضع اخر ويقول المصنف ما وضع وضع  
 اخر **قلت** شيخنا رحمه الله تعالى وانما عدلت عن قول  
 السيد وضع سابق الى وضع اخر لان اظهر في اخراج  
 هو الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعاء على وجه التجز  
 فانه بملاحظة وضع اخر وهو وضع الشرع لا بملاحظة  
 وضع سابق لعدم سبق وضع الشرع بدليل انهم يردون  
 من النقولات ولو سلم سبقه فيرد نحو الدابة اذا  
 استعمالها اهل العرف في التلمة مثلاً مجازاً وبما تقر  
 في معنى الاولية والا ابتدا هنا يندفع النقل المشدك  
 الموضوع في زمانين لمعنيين فانه حقيقة في المعنى الثاني  
 ولا يصدق عليه ما وضع لم ابتدا الا بالمعنى الذي تقدر  
 نفس بشكل عليه ان مقتضاه ان يرد بالوضع الثاني  
 في تعريف المجاز الا في ما يتوقف الاستعمال باعتبار  
 على ملاحظة وضع اخر وحينئذ يلزم استدراك  
 قوله لعلاقة لان ملاحظة الوضع الاخر في الاستعمال  
 عبارة عن اعتبار العلاقة وسيا في بيانها في محله فان  
 قلنا **قلت** سلنا ان نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الا ابتدا  
 على ما قررت الا ان ذلك لا يمنع استدراك قيد الا ابتدا  
 لا استغناء عنه بقيد الحيشية المراد في مثل ما نحن فيه

في اصطلاح الخطاب وانها ترك هذا القيد بناء على اشتهار ان قيد الحيشية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات والاعتبار خصوصاً عند تطبيق الحكم بالمشق فصار المعنى انه اللفظ الموضوع لم من حيث انه الموضوع له ومع هذا القيد يلزم استدراك قيد الا ابتدا قلنا اجاب شيخنا رحمه الله تعالى بمنع صدقه على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج بقيد الا ابتدا ان المراد بالابتداء ان لا يكون بملاحظة وضع اخر فلا يرد لفظ الصلاة المذكور لان استعمال الشارع له في الدعاء ان كان باعتبار اصطلاح اللفظ والجري على مقتضاه فهو حقيقة بحسب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر وان لم يكن بذلك الاعتبار فليس الا بملاحظة وضع اخر وهو وضع الشرع وكون المعنى من توابعه فلو خارجاً بقيد الا ابتدا قلت السيد ان الوضع الاول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يسمي حينئذ ان الاولية امر اضافي لا يتحقق لو وضع الا اذا كان هناك وضع اخر ثان بالقياس اليه فيلزم ان يكون لكل حقيقة وضعان احدهما بالقياس الا ما هو حقيقة منه وثانها بالاضافة اليه غير ويلزم في كل لفظ كونه مشتركاً او ثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعاً له هوذا انتهى ثم يجزم بان المقول من اللفظ الشرعية لنا سببه او المناسبة سواء وجدت ولم تعتبر او لم توجد اصلاً حقيقة شرعية على التقديرين أي نقد يري النقل لنا سببه والوضع ابتداءه لنا سببه ثم قال اما على الثاني فمطلقاً وهو واما على الاول

كما تقدم قلنا قيد الحقيقة وان كان مراداً في مثل  
 ما نحن فيه وسألنا كفايته هنا في الاجزاء لكن لا نسلم  
 وجوب اعتبار امتناع الاعراض عنه والتصرع بما  
 يعني عنه بل هو معناه ومثله التصرع به وان منع  
 ذلك بعد استدراكه خصوصاً اذا خيف هذا المراد ووجه  
 المقام الى الامتناع فليتامل ذلك بما يمنع كفاية قيد امطلاع  
 الخطاب كقيد الحقيقة على طريق المصنف حيث اراد  
 بالوضع ما يعبر النوعي المحقق في الجاز لصدق التعريف  
 على هذا الجاز اذا يصدق على لفظ الصلاة اذا استعمل  
 اللغوي في الاركان او الشرعي في الدعاء على سبيل الجاز  
 انه لفظ مستعمل فيها ومنع له في اصطلاح الخطاب ومن  
 حيث انه وضع له لانه موضوع في اللفظ التي هي اصطلاح  
 الخطاب في الاول للاركان وصفاً نوعياً فلا بد من زيادة  
 قيد الابتداء لاجزاء ذلك وهو يستغني عن قيد  
 اصطلاح الخطاب كما يقرر فان قلنا ان تعريفه  
 غير تام لانه لا يشمل الحقيقة التي لا يكون لها وضع امر  
 اصلاً لا الاشتراك وبالجملة الجاز كما لا علم بالمنقولة التي  
 لا يتصور لها مجازات مثل جمعها فالجواب ان المراد  
 بالوضع اجزاء ما لا يلا حظ فيه وضع سابق  
 كما اشار اليه القصد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل  
 للحقيقة المذكورة بلا حفا او ان يقال يكفي في اولية  
 الوضع ان يكون له ثابن بحسب الغرض والتقدير قيل  
 ان مثل هذه الاعلام يجوز ان يستعمل في جزء الموضوع  
 له او لآزمه وقد صرح الامدي في الاحكام ببات  
 الحقيقة والمجاز مشتركان في امتناع اضاف الاعلام

بها كزيد وعمرو ولعله اراد الحقيقة والمجاز اللغوي بين  
 على ما يشعر به احتجابه والا فهو مشكل انتهى وما صرح  
 به الامدي صرح البيضاوي كالامام الرازي وقصر  
 الاستدلال في شرح المنهاج بقوله فلا يكون حقيقة لانهما  
 ليست بوضع واضح اللفظ ولا مستعملة في غير موضوعها  
 الاصلي ولا مجازاً لانهما مستعملة لغير علاقة وهذا الكلام  
 ضعيف اما الاول فلان الصواب قد وضعت اعلاماً  
 كثيرة واما الثاني فلانه انما ياتي اذا فرغنا من ذهب  
 سيمويه وهو ان الاعلام كلها منقولة وقد خالف الجمهور  
 فقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرجلة سألنا ان ينبغي  
 ان تكون حقيقة عرفية خاصة واما الثالث  
 فقد تقدم منعه في المسئلة الرابعة انتهى وعقد في المسئلة  
 الرابعة مما لا يدخل فيه الجاز بالذات العلم وعلمه بقوله  
 لانه ان كان مرجلة او منقولة لغير علاقة فلا اشكال  
 فيكونه ليس بمجاز وان نقله لغيره كمن سمي ولزم مباركا  
 لما اقتدرن بحله او وضعه من البركة فكذلك لانه  
 لو كان مجازاً لا يمنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس  
 كذلك وتقليل المصنف اي البيضاوي بكونه لم ينقل  
 لعلته لا يستقيم بل الصواب ما قلناه انتهى وصرح  
 بقيد المستعمل للفظ الماهل وما وضع ولم يستعمل فلا  
 يسمى حقيقة كما لا يسي مجازاً ولا يقيد ما وضع له ما استعمل  
 في غير ما وضع له بل لفظاً كقوله قد هذه الفرس مشيراً  
 الى كتاب او حاربين به بك فان لفظ الفرس ههنا قد  
 استعمل في غير ما وضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز  
 او مجازاً كما لا سد المستعمل في الرطل الشجاع فاك سيجزنا

وحده انه تعالى بقي من اللفظ ما لو قال مثلا خذ هذا الفرس  
 مسير الي فرس اخر غير الفرس الذي اراد الاخذ  
 يا خذ لفظه انه هو وفي خروجه به لك منظر  
 الهم الا ان يكون المراد اللفظ اللساني فقط فليست مثل  
 وتقييد المحشية ما استعمل فيها وضع لم لان حيث  
 انه ما وضع له كلفظ الصلاة اذا استعمل الشارع في  
 الدلالة نسبة المعنى الشرعي كانه مجاز كما تقدم ومثلا  
 بقدر من انه خرج بقيد المستعمل اللفظ الماهل صرح  
 به غير واحد كالا سوي في شرح المنهاج وفيه نظر  
 اذ ليس بالماهل ما وضع ولم يستعمل لانه صرح بخرجه  
 هذا ايضا مع الماهل فتعين ان المراد به غير الموضوع  
 وحشية فالجواب اخرج بقيد الوضع دون الاستعمال  
 اذ قد يستعمل ولو في معنى عقلي كحياة المنكح كما يقال  
 جاد يزمراد به زيدا وانما كان يخرج بقوله مستعمل  
 لو اريد بالمستعمل الموضوع ولا يتأتى هنا ارادة ذلك  
 مع قوله فيما وضع له فان قيل المراد بالمهملة  
 المحرف كمشهور في مشهور وقلت المحرف مستعمل  
 فان لم يخرج بالتحريف عن كونه موضوعا لم يجر اذ  
 لصدق التعريف عليه وان خرج به عن ذلك لم يكن  
 اذ اخرج لصدق التعريف عليه وان خرج به عن  
 ذلك لم يكن اذ اخرج الا بقيد الوضع فليست مثل فان قيل  
 المهملة اي معنى اريد قد يستعمل وقد لا قلت  
 فتعين التفصيل واخراج ما استعمل منه بقيد ما وضع  
 له وما لا يقيد المستعمل وكذا يقيد ما وضع له ان قلنا  
 انه غير موضوع فليست مثل فان قلت ان اريد

المراد

بالوضع

بالوضع في تعريف الحقيقة الشخصية خرج كثير من الحقائق  
 كالمركبات وكثير من الافعال ونحو المشي والجمع والمصرف  
 والمنسوب فانها موضوعات بالنوع دون الشخص وان اريد  
 اعم من الشخصي والنوعي وظل المجاز لانه موضوع بالنوع  
قلت ذكر السعد في الحاشي العنصرية ان هذا  
 اشكال قوي وان جواجه يطلب من تلويحه في فصل  
 الطاهر والذي ذكر فيه ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت  
 قاطع دالة على ان كل لفظ يكون بكنية كذا فهو  
 متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه  
 بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اظهر الف  
 او يا موضوع ما قبلها فهو لغز دين من مدلول ما الحق  
 باذن هذه العلامة ومثل هذا من باب الحقيقة  
 واكثر الحقائق من هذا القبيل كالمشي والجمع والمصرف  
 والمنسوب وعلامة الافعال والمستغاثات والمركبات  
 وقد يكون بثبوت قاطع دالة على ان كل لفظ متعين  
 للدلالة بنفسه على معنى فهو عنصرية القرينية الحاشية  
 من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى  
 تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة  
 القرينية كما بواسطة هذا التعيين حتي لو لم يثبت  
 من الواضع جواز استعمال اللفظة المعنى المجازي  
 كانت دلالة عليه وفهمه عند قيام القرينية ظاهرا  
 ومثله مجاز لجاز وزه المعنى الاصلي قلت فالوضع  
 عند الاطلاق سيرا دبه تعيين اللفظ للدلالة على معنى  
 بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يورد اللفظ  
 صيغته بالتميين او يدرج في القاطعة الدالة على



القين بان يفرد اللفظ بعينه بالتحسين او بدرج في اللغة  
 الدالة على التحسين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف  
 الحقيقة ويحمل التحسين والقسم الاول من النوعين  
 والمجاز المراد عند الاطلاق وهو المجاز في الافراد  
 قال السيد لفظ المجاز اما مصدر فيمضي بمعنى الجواز  
 اي الانتقال من حال الى غيرهما واما اسم مكان منه بمعنى  
 موضع الانتقال وقد نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور  
 لمناسبة هو ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه الاصلي  
 فهو مشتق بالانتقال ومسبب له في الجملة وان المتصل  
 قد انتقل فيه من معنى الى اخر هذا هو الظاهر من الشرع  
 بمعنى العصب وان امكن ان يقال في توجيهه نقل  
 المجاز ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور انتهى  
 لفظ مستعمل وحمل التركيب وهو اللفظ المستعمل في  
 المعنى الذي شبه بمعناه الاصلي اي بالمعنى الذي يدل  
 عليه ذلك اللفظ بالمطابقة تشبيه التمثيل وهو ما يكون  
 وجهه منتزعا للمبالغة في التشبيه وما صلب ان يشبه  
 احدي الصورتين المنتزعتين من متعدد بالاخرى  
 ثم يدعي ان الصورة المشبهة من جنس الصورة المشبهة  
 بها فيطلق على الصورة المشبهة اللفظ الذي بالمطابقة  
 على الصورة المشبهة بها وهو صحيح لان المجاز بمعنى  
 اللفظ يكون مفردا ومركبا في نحو اني اراك تقدم رجلا  
 وتؤخر اخري يقال للمزدوجين امر فليشبه صورة  
 سترده في الامر بصور سترده من قائله ذهب  
 في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة  
 لا يريد فيؤخر اخري فاستعمل الكلام الدال على هذه

عن معناه في  
 اللغوي الى  
 الجاهل

الصورة في تلك دوحة الشبه وهو الاقدام تارة والاحجام  
 اخري منتزع من عدة امور كما سري وهذا المجاز المركب  
 سمي التمثيل لان وجهه منتزع من متعدد على سبيل  
 الاستعار لانه قد ذكر التشبيه به واريد المشبه وترك  
 ذكر المشبه بالظنية كما هو طريق الاستعار وقد سمي التمثيل  
 مطلقا من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعار ونماز  
 عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل وتشبيه تمثيل  
 فيما وضع له لجهة او عرفا او شرعا وصفا ثانيا  
 من حيث انه ما وضع له ثانيا لعلاقة بين ما وضع له  
 اول ما وضع له ثانيا اي التعلق بين المعنى الموصوف له  
 اول الموصوف ثانيا وحقيقتهما امر يتصل به بالعينين  
 لنقل الرض من المعنى الاول الى الثاني وهي شرط  
 للمجاز والمنتزع فيها الاستقراء قد صلبها بعضهم  
 باخذ وثلاثين وزاد بعضهم على ذلك وقال بعضهم  
 ان فيها تداخلا والعلاقة بكسر العين دفنهما سواء كانت  
 في المعاني كما هنا او المحسوسات كعلاقة الحبل كما قال بعضهم  
 ومنهم من فرق بينهما فقال هي بالفتح هنا واما بالكسر  
 ففي الامور الحسية قال في الصحاح بالكسر علاقة السوط  
 ونحوها وبالفتح علاقة الحب فخرج بقيد المستعمل  
 ما وضع له يستعمل ومنه الزايد كما اشار اليه في التلويح  
 وبقيد ما وضع له المهمل وقد تقدم ما فيه وبقيد  
 ثانيا الحقيقية وبقيد العلاقة الغلط كما استعمل  
 لفظ الارض في السماء بالعكس من غير قصد الى وضع  
 حديد لعدم العلاقة وسأزع بعضهم في هذا المثال  
 باحاطة ان بين السماء والارض علاقة التضاد به

عن معناه في  
 اللغوي الى  
 الجاهل

لا اعتبار السفل في الارض والعلو في السما وهما صدات  
 قال شيخنا رحمه الله تعالى ويمكن ان يقال  
 بان مجرد وجود العلاقة لا يكفي بل لابد من ملائمتها  
 عليها فمجرد استعمال لفظ الارض في السما لا يكون محكما  
 ما لم تلائم هذه العلاقة ويبين هذا الاستعمال عليها  
 فان قلنا **فصل** يدخل في الجواز لفظ الصلاة مثلا اذا  
 استعمال الشارع في الدعا بخبر لنا سببه لموضوع الشرع  
 فانه يجاز مع انه لم يستعمل في الموضوع له ثانيا بل الموضوع  
 له اول **فصل** هو مجاز شرعي وهو شرعا وضع اول  
 للعبادة المختصة وثانيا للدعا وقد الحشية لادخال  
 ما وضع لمعينين في اصطلاح الخطاب اذا استعمل في  
 احدهما لا باعتبار الوضع بل باعتبار علاقته بالمعنى الاخر  
 كان يكون لازما له او بعضا منه فيستعمل اللفظ فيه  
 لعلاقة اللزوم او البقضية كما علم كل ذلك مما تقدم  
 وخرج بقوله لعلاقة العلم المنقول كفضل كذا مثل  
 به الجلال المحل **فصل** وفي التمثيل به للعلم المنقول  
 لا لعلاقة منظر اذ العلاقة في فصل مصدرها وعلاظها  
 والمطابق التمثيل له بما مثل به التقتاراني وهو جعفر  
 ورد به شيخنا رحمه الله تعالى بان لا يكون في التمثيل  
 بما ذكره بتقدير تسليم ما ينبغي منه لانه قولهم لعلاقة  
 ليس المراد منه وجود ما يصلح للعلاقة في نفس الامر  
 ويصح ان يكون علاقة ولا لزوم التميز في كثير من الحقائق  
 غير الاعلام لا سيما لما علم ما يصح ان يحل علاقة وهو  
 باطل قطعا كما لا يخفى بل المراد به ان يكون الاستعمال  
 بسبب اعتبار العلاقة وسراعاتها وظاهرا ان العلم

المذكور

المذكور ليس كذلك للقطع بعدم اعتبار العلاقة في استعماله  
 وان كان مما يصلح ان يكون علاقة في الاستعمال ولعمد الله  
 ان هذا في غاية الوجوه وانه لا منشأ لهذا الاستعمال  
 الا اشتباه اعتبار العلاقة بمجرد تحقق ما يصح ان يكون  
 علاقة واما قوله والمطابق له التمثيل بما مثل به التقتاراني  
 فلا يخفى بطلان ما تضمنه من المصريح ما يتبين من مطابقة  
 تمثيل الجلال المحل ايضا ومن هنا يظهر اوله سببه  
 تمثيل الجلال المحل رحمه الله تعالى لان **فصل** تنبيهها  
 على ان المشرع وطاعة الجواز هو اعتبار ما يصح ان يكون  
 علاقة لا مجرد تحقق ما يصلح له ذلك وبذلك يعلم ان ذلك  
 من وقايق الجلال المحل التي يغفل عنها قاصد اعتبارها ليس  
 الا من قبيل التفسير في وجوه الحسان فان **فصل**  
 قول المصنف ثانيا لعلاقة جمع بين قولين في الجواز فتقابلين  
 قال التقتاراني ثانيا للعقد وغيره الجاز في الاصطلاح  
 اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح اي بحسب  
 غير وضع اول بل مجرد المناسبة كما هو راي الاكثرو  
 بوضع ثان ملحوظا فيه الوضع السابق كما هو راي البعض  
 فيصح على الذهبين بخلاف ما اذا قيل **فصل** المستعمل  
 في غير وضع اول لعلاقة فانه لا يصح الاكل مذهب  
 الاكثرين والمطابق ان قولنا على وجه يصح اعم من قولنا  
 لعلاقة انتهى **فصل** اعم بعد تسليمه والا فذا ين  
 ان احدهما لم يذكر تعريف المصنف ان الجمع بين قولين  
 لا سيما في امراض طاهي اشهر تنصيص الالهيية  
 انه لا مشاحة في امثاله انما يكون محذورا اذا ادعى  
 اليه محذورا وسلم كفاية احدهما ولم يستعمل على ما بلغ تفوت

فيهم

بدونه وهذا ليس كذلك اذا لم يحذور وقد احتج البه في  
 الاشارة كما علم من التقرير السابق **فقد** مقدم  
 في الكلام على تعريف الحقيقة أنه لا الامر الى ان المراد  
 بالوضع الثاني ما يتوقف كالاتحاد باعتبار على ملاحظة  
 وضع آخر وذلك يقتضي استدراك قوله لعلاقة اذ  
 العلم المنقول ليس بوضع ثان وهذا المعنى هو خارج  
 بقوله ثانيا ولم يتلخص بعد جواب شاف عن هذا  
 وقد جاء **بأن** فادع قوله لعلاقة التنبه على  
 ان المراد بالوضع الثاني ما ذكره بالا ابتدا مقابلة المقدم  
 فهو كالنفس المراد بالوضع الثاني هنا ودفع توهم  
 ارادة غير ذلك مما يحتمل ان اذ قد تطلق الاستدسية  
 والثانوية على مجرد السبق والتاخر بحسب الزمان وما  
 كان له دفع التوهم لا يكون مستمرا كما فان قلنا  
 فلا حاجة حينئذ الى قوله ثانيا قلنا **فادع** التنبه  
 على ثبوته وفعلا لا يتوهم من تعريف من عرف الجار بانه  
 المستعمل في غير ما وضع له فقد ظهر للجمع بين هذين  
 القيد من كل من هاتين النافيتين فان قلنا  
 على هذا يكون العلم المنقول خارجا بقيد الوضع الثاني لا يقول  
 لعلاقة كما تصدق قلنا **لكن** لما لم يتبين حذو وجه بقيد  
 الوضع الثاني مع احتمال اخرج بقوله لعلاقة فتا صل  
 ذلك لتعلم انه في غاية الحسن واللفظ ويمكن ان يكون  
 التصريح بقيد العلاقة مع الاستغناء عنه بقيد ثانوية الوضع  
 لا اعتبار به في معناه في اعتقاده ولو ترك لم يشعر  
 اللفظ باعتبار في الفهم والاطهر وهو الجواب  
 الثاني ان شاء الله تعالى ان يقال المراد بالوضع الثاني

٢

في تعريف الجاز ما هو الظاهر من الثاني ان الثانوية بالمعنى  
 الظاهر متحققة في الجاز ابا ضروري ان الجاز عبارة عن  
 اللفظ المستعمل فيما بينه وبين مصناه الاول علاقة فلذا  
 احتج بعد ذكر الوضع الثاني الى قيد العلاقة مع ذكر  
 قيد الثانوية قد بينه على ان المراد بها اعني الثانوية  
 ما يتبادر عن هذا بخلاف الوضع الاول في تعريف  
 الحقيقة فانه لا كانت الاولوية بمصنا فالظاهر غير  
 مطرد ثم بل قد يكون وضع الحقيقة ثانويا بالمعنى  
 الظاهر احتج الى علم على ما تقدم ليظهر قليلا من  
 ذلك فانه **فان** ان شاء الله تعالى كذا افاده شمس  
 رحمه الله تعالى قال الجاز المحل في شرح جمع الجوامع  
 ومن زاد في تعريف الجاز كالبيان بين مع قرينة مانعة  
 عن ارادة ما وضع له او لا مشي على انه يجب ان يبراد  
 باللفظ الحقيقة والجاز معا انتهى قال **فان** رخصا رحمه الله  
 تعالى واقول **يمكن** ان يفسر فيه بانا لا سلم الثاني  
 بين القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له او لا وصحة  
 استعمال اللفظ في حقيقة ومجان مع الجواز ان تكون القرينة  
 مانعة عن ارادة ما وضع له او لا وحده وهذا لا ينافي  
 جواز ارادته مع غيره فلا يلزم من زيادة البيان بين  
 ما ذكر ان يقولوا بعدم صحة استعمال اللفظ في حقيقة  
 ومجان مع حق تكون الزيادة لأجل ذلك بل يجوز ان تكون  
 زيادة تهم ذلك لأخراج الكناية لان الكناية عند مستعملة  
 في غير ما وصفت له مع جواز ارادته ولهذا قال  
 الكوفي التفات زاني في شرح التلخيص واما قيد بقوله  
 مع قرينة عدم ارادته اي ارادة الموضوع لم يخرج

لاخراج العلم المذكور  
 لا اعتبار بالمعنى  
 وكان ذكر العلاقة  
 صحيحا

و

الكنائية لا خامسة مستعملة في غير ما وضعت لجمع جواز ارادته  
انتهى قال في التلويح واما الكناية في اصطلاح الاصول  
فان استعمالها في الموضوع لم يثبت في الحقيقة ولا في الاشكال  
انتهى ثم رآيت في التلويح في بحث استعمال اللفظ في حقيقة  
ومجاز فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط  
بالقربىة المانعة عن ارادة الموضوع لم يثبت في الموضوع  
لم يرد او غير مراد قلنا هذا الموضوع لم يثبت في الموضوع  
الحقيقي وحيث يثبت قربىة على انه وحيث ليس بمراد هذا  
لا يثبت في كونه داخل تحت المراد انتهى وقد عرفت  
بان الجلال المحلى ثبت عند قول البيانيين بان لا يبع  
ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا فاستدل بذلك  
على ان ما زاده لا احتراز عن ذلك ايضا وهو ثبوت  
وقد نقل ذلك عن البيانيين وغيرهم فكيف يسوغ  
رد نقله بحجة والتعلق بما جزمتموه لا سيما وما نقلت  
عن المذكورين نقله عن غيرهم ولا هذا قال الكمال  
في قول ابن السبكي وفي الحقيقة والمجاز الخلاف في  
المشترك ما تضمنه اي فالبيانيون وغيرهم كالخلفاء  
على المنع فلا يصح عندهم اطلاق على معنيتين الحقيقة والمجاز  
لا حقيقة والمجاز انتهى وفي التلويح كغيره النصريح  
ايضا بان استعمال اللفظ في حقيقة ومجاز معا فرع  
استعمال المشترك في معنيتين كما قيل من عبارته ايضا  
قال في التلويح تحريم المحل النزاع لا نزاع في جواز  
استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من  
افزاده كالاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع  
القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي

اللفظ

والمجاز

والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا  
اما اذا شرب في المجاز قربىة مانعة عن ارادة الموضوع لم  
يظهر ولما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي  
وحيث فاستعماله في المعنيتين استعمال في غير ما وضع له فليس  
تقدر صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق واما النزاع  
في ان لا يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي  
والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول  
لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والار  
الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع والآخر من حيث  
انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا  
الاستعمال مجازا والتحقق انه فرع استعمال المشترك في معنيتين  
فان اللفظ موضوع بالنظر للمعنى المجازي بالفرع فهو  
بالنظر الى الموضوع مشترك في مجاز ذلك جواز  
هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيتين في الكناية على ما صرح  
به في الفتاوى فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان  
مناط الحكم اى في الكناية انما هو المعنى الثاني انتهى وما  
ذكره في التلويح من انه لا نزاع في امتناع استعمال اللفظ  
في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا  
الاستعمال حقيقة ومجازا مخالف لما ذكره الجلال المحلى قبل  
تصريف الحقيقة وعلى الصفة اي صحة ان يراد باللفظ  
الواحد الحقيقة والمجاز معا يكون مجازا او حقيقة ومجازا  
باعتبارين على قياس ما تقدم من الشافعي وغيره الا ان  
يكون مراد التلويح ما اذا اريد المعنى لعل ان يكون  
كل منهما متعلق الحكم بدليل قوله بعده واما النزاع  
الى اخره فلا مخالفة حينئذ فليتامر ودخل فيما يظهر





فالنقص وهو ما دل دلالة قطعية قسم له وقد يفسر اي الظاهر  
 بما دل دلالة واحدة فيكون اي النص قسمًا منه انتهى  
 قال المولي سعد الدين قوله دلالة قطعية يخرج النص  
 كون دلالة قطعية والمجمل والمأول تكون دلالتها  
 مساوية ومرجوة وظاهر كلام المصنف اي  
 ان الحاجب ان قوله اما بالوضع او بالعرف من تمام  
 الحد احتراز عن المجاز وبه صرح الامدي وكلامه  
 الشرح يشهد بان تقسيم الدلالة بعد تمام الحد  
 قيد حل المجاز وهذا اقرب انتهى والمصنف منع  
 تركه هذا القيد يحتمل خروج المجاز عنهم ايضا  
 بناء على المتبادر من قوله ذلك وهو ان يدل بنفسه  
 بخلاف المجاز فان دلالة بواسطة القرينة وقال  
 بعضهم اللفظ اما ان تكون دلالة من حيث الوضع  
 قطعية او ظنية او وهمية اي مرجوة او امرجوة  
 ولا راجحة فالاول النص والثاني الظاهر والثالث  
 المأول والرابع المشترك انتهى وفترج النقود  
 الظنية بقوله اي محتملة لفظة احتمالا مرجوحا ولم  
 اي الظاهر قاله فالمشترك لا يكون ظاهرا ولا نصا  
 انتهى وهذا كله يقتضي ان من لازم الظنية الرجحان  
 واحتمال معنى آخر مرجوح وحسب فقد يقال لامة  
 الي تفسير الجلال المحلي بقوله اي راجحة الا ان يقال  
 بنسب به على احتمال اللفظ معنى آخر كما يشهد به قوله  
 فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحا ودفع توهم ان  
 المراد لفظا له معنى واحد يدل عليه بطريق الظن  
 لا القطع وان لم يوجد ذلك كما يفهم ذلك مما تقرر

كذا

كذا افاده شيخنا رحمه الله تعالى والمأول لفظ محمول على  
 معنى محتمل بكسر الميم اي ممكن لان يكون هو معنى اللفظ  
 ويجوز فتح الميم مرجوح بان استعماله في المرجوح والتأويل  
 مأخوذ من ان الي كذا يوول اذا رجع حمل ظاهر عيني  
 محتمل مرجوح ويسمي مؤولا لانه يوول الي الظهور عند  
 قيام الدليل عليه فخرج حمل النص على معنى مجازي بدليل  
 وحمل المشترك على احد معنييه كذلك فقضية التفسير  
 ان ذلك لا يسمي تأويلا اصطلاحا بالدليل اي ما يدل على  
 المعنى المرجوح بما يصير راجحا بخلافه بال دليل او بدليل  
 مرجوح او مساوي فهو تأويل فاسد هذا اما في المقصد  
 كضده وفي جمع الجوامع فان حمل عليه لدليل فصيح اولنا  
 يظن دليلا اي وليس بدليل في نفس الامر فاسد اولا  
 لشي فاصب لا تأويل انتهى قوله فان حمل عليه لدليل  
 قال في اي في نفس الامر انتهى وهو مأخوذ من قول  
 جمع الجوامع اولنا يظن الى اخره وقضية صحة التأويل  
 هيئذ وان اعتقد الحامل فساد ذلك الدليل لكن  
 ينبغي ان يراد هيئذ محتم في نفس الامر لا في الظاهر  
 عند الحامل ولو كان الدليل فاسدا في نفس الامر لكن  
 اعتقد الحامل محتم فالتأويل صحيح بحسب اعتقاده  
 لا بحسب نفس الامر والمحال ان محتم في نفس الامر  
 بحسب نفس الامر فتوقف على محتم في نفس الامر بحسب  
 نفس الامر وان محتم في الظاهر يكفي في محتم بحسب  
 الاعتقاد فقوله جمع الجوامع اولنا يظن دليلا فاسدا  
 ينبغي ان المراد به انه فاسد بحسب نفس الامر  
 دون الظاهر كما في نظايره الاستري انا تحكم بحجة الصلاة

شيخ شيخنا

والذي ان تقول في  
 نفس الامر بحسب  
 اعتقاده

اذا اعتقد المصلي استحجاع شرايطها وان كانت فاسدة  
 في نفس الامر لحد مر استجاعتها فيه وقولك اول الشئ قلب  
 لا تاويل فيه امور الاوكد انه ان انتفى الشئ في الواقع  
 والاعتقاد فهو لعب ولا كلام او في الاعتقاد دون الواقع  
 فالمتجه انه لا يوصف باللعب لان اللعب من اوصاف الحامل  
 ولم يصدر عنه ما يقتضيه بل هذه القسم داخل في  
 قوله اولما يظن دليلا ففاسد والثاني ان شئ شيئا  
 قاله والسراد بقوله لا تاويل في التاويل المعتد به  
 والاخذ التاويل صادق عليه انتهى وقضيت انه يسمى  
 تاويلا في الاصطلاح وهو خلاف قضية كلام ابن السبكي  
 والجلال المحلي قاله شيخنا رحمه الله تعالى ودعوى  
 صدق الحد عليه ممنوعة كما سنبين ذلك والثالث  
 انه قيل ان هذا يوجب فساد الحد بان صادق على  
 هذا الفرد الموصوف باللعب فيجب ان يرد فيه  
 قيد يخرج منه كانه يقال لادليل او شبهة انتهى قاله  
 شيخنا رحمه الله تعالى واقول قد تقررت بحث  
 التعريف جواز الاخبار فيه بشرط قرينة واضحة  
 وجنبة فقول المصنف يعني ابن السبكي والتاويل  
 هل الظاهر على المحتمل المرجح فيه حذف وهو لادليل  
 اولما يظن دليلا بدليل تعقيب بذلك التفصيل واي  
 قرينة اصبر على ارادة ذلك الحذف من ذلك  
 التعقيب وبذلك تنفع صحة الحد وفساد زعم الفساد  
 وان منشأ الغفلة عما بيناه على ان التعريف بالاغم  
 اهان الاقدمون واختاروا غير واحد من محققي  
 المتأخرين فتأمل انتهى ولا يخفى ان ما يرد على تعريف

ابن السبكي سيرو على تعريف المصنف فان المصنف عرف التاويل  
 بما عرف به ابن السبكي لكن لا يتأتى الجواب عن المصنف  
 الا بان تعريفه بالاغم والتعريف بالاغم اهان الاقدمون  
 واختاروا غير واحد من محقق المتأخرين والنص ما  
 اي لفظ بدليل نادر من قوله دل على المعنى دلالة  
 قطعية والظاهر انه اراد بقوله دلالة قطعية  
 عدم احتمال معنى اخر لا القطع المعترف به في الاحتمالات  
 العشر وذلك كما سماه احد فانه لا تمثل غير المعنى الذي  
 وضعت له وقد يطلق النص على ما يشمل الظاهر وهو  
 مقابل القياس والاجماع وهو الدليل من كتاب او سنة ظاهر  
 كان او نصا بالمعنى الاول وذلك كالوصي اي الموصي  
 المفهوم المعنى من كتاب وهو القران وسياق الكلام على  
 ما يتعلق بالكتاب او سنة وهي اقوال محمد صلى الله عليه  
 وسلم وافعاله وتقريراته وفهمه واشارته وقضية  
 قوله المفهوم المعنى ان غير المفهوم المعنى لا يطلق عليه  
 نص بهذا المعنى ويطلق النص ايضا كما تقدم على ما قاله  
 القرافي على ما يحتمل احتمالا مرجوحا وهو بمعنى الظاهر  
 وعلى ما دل على معني كيف كان والمفسر بفتح السين مبين  
 الفسر وهو الكشف ما اي لفظ بدليل يتبادره من  
 قوله انقضت وظهرت دلالة ان قيل الدلالة  
 كما تقدم كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ اخر  
 فامعني ظهور هذا الكون وخفايه فالجواب  
 من وجوه منها ان وصفه بذلك من وصف الشئ بما  
 لتعلقه والسراد ظهور الدلول او خفاؤه بان يكون  
 قريبا بحيث يفهم بسرعة او لا بسرعة وكان قيل

الدلالة المتضغ مدلولها ومنها ان وصفه بذلك حقيقة  
 بان يكون ثبوت ذلك الكون للفظ معلوما بسرعة او لا  
 بسرعة وعلاوة ذلك سرعة الانتقال من اللفظة الى  
 المدلول او بطوه ويسمى المبتدئين بفتح الياء اسم منقول  
 من قولك بينت الشيء تبينا أي وضحت توضيحا ويطلق  
 على شيئين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما لا يكون كافيا  
 في العادة في اقادة معناه قاله في المحصول اما الامر  
 راجع الى اللغة كقوله تعالى وانه بطل شيء علم فان اقادة  
 هذا اللفظ لهذا المعنى يوضع اللغة وقد يكون العقل  
 كقوله تعالى واسئل القرية فان حقيقة هذا اللفظ  
 من جهة اللغة انما هو طلب السؤال من الحداران  
 ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين ان المراد به  
 الاهل وانما جعل هذا القسم واضحاً بنفسه وان استفيد  
 تبين معناه من العقل لكونه حاصلا من غير توقف  
 واعلم ان اطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه  
 لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وهو وان كان  
 غير مستبداً الى الفهم فهو صحيح لفظه ومعنى اما المعنى  
 فلان المتكلم قد أوضح حيث لم يأت بلفظ مجهول وامتأ  
 اللفظ فقد قال الجوهرى في الصحاح ما نصه والتبيين  
 الايضاح والتبيين اي تبين هذا المظنه فاطلق التبيين  
 على الموضوع وهو مصدر وضح الاوضح تقول وضح الشيء  
 وضوحاً فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو  
 المبين يطلق ايضا على ما وضح بنفسه وان لم يوضحه  
 غيره القسم الثاني الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم

المعنى

المعنى منه على انضام غير السيم وذلك الغير وهو الدليل  
 الذي حصل به الايضاح يسمى مبينا بكسر الياء وله اقتسام  
 مذكور في مظهرها وقد اشار المصنف الى ذلك بقوله  
 سماه ورد عليه منه البيان بان كان فهم المعنى  
 منه متوقفا على غيره ولا فرق في البيان بين الاجمالى  
 مثل ان يقول المراد بهذا العام هو المخصوص وبهذا  
 المطلق هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ  
 معنى مجازي او شرعي والتفصيلي مثل كونه مخصوصا  
 بكذا امر استغنى عنه أي البيان بان لم يتوقف فهم المعنى  
 منه على غيره والمحكم من اللفظ المتضغ المعنى من  
 نص او ظاهر يخرج المجهول وقد يقال هذا ظاهر ان  
 لم تقع عليه قرابين فان قامت عليه قرابين فهو من المحكم  
 لانه ظاهر بالقرابين وهو قريب مما قبله وهو المفسر  
 لا يقال انها مترادفات لانه اعتبر في الفسراتضاح  
 الدلالة وفي الحكم انضاح المعنى ومع اعتبار شي في احد  
 المفهومين دون الآخر يمتنع الترادف لانه يشترط  
 فيه تساويها من سائر الوجوه في الشروط وغيرها  
 والمجمل لفظه هو المجموع وجملة الشيء مجموع ومنه  
 اجهل الحساب اذا جمعه ومنه المجهول في مقابلة  
 الفضل واصطلاحاً ما اي شي لم يتضح دلالة من  
 قول او فعل قيل اي مدلوله ولا يتبين ذلك بل  
 يجوز بقا الدلالة على ظاهرها وان كان انضاحها  
 بانضاح المدلول والدلالة هنا اسم من اللفظية  
 كما قال غير واحد من شراح ابن الحاجب والدلالة  
 اعم من ان تكون لفظية او غير لفظية ودلالة الفعل

عقلية انتهى قال الجلال المحلى ففسر المجهل اذ دلالة  
 له قيل فيه منظر اذ يصدق عليه انه لفظ لم يتضح دلالة  
 بنا على ان السالبة صادقة ببقى الموضوع كما هو مقدر  
 انتهى وقد اشار القوم الى هذا النظر والى دفعه  
 قال ان الحاجب والمجهل المجموع وفي الاصطلاح مآل  
 تتضح دلالة قال العضد والبراد مآله دلالة وهي  
 غير واضحة والا لورد عليه المجهل انتهى ففسر مرادهم  
 بذلك وبنى عليه اندفاع الورود واقترن السعد على  
 ذلك وقال صاحب النقود في قوله والمراد ما نصه  
 للعلم بان البحث في الموضوعات بل في المستعلاات انتهى واثار  
 بعضهم الى انه يجوز ان يقال انما يقال للفظ دلالة  
 غير واضحة لو كان له دلالة انتهى ولعل المراد ان  
 ذلك بحسب العرف فالجلال المحلى رحمه الله تعالى  
 لاحظ ان هذا هو مرادهم ومعنى كلامهم فبنى عليه  
 خروج المجهل وان لم يصح بفساد كلامهم كما قيل  
 المعنى اذ حيث ثبت ارادتهم ما ذكر كما صرح به كادرا  
 لزوم خروج المجهل من عبارتهم اذ قد ارادوا بها ما يجوز  
 فلا غبار على التصريح بخروج المجهل عنها فان قلت  
 قد اشتهر ان المراد لا يدفع الا سيرا دلالة  
 اما اولاهم هذا الذي اشتهر معارضه بما يصحح به صنع  
 المحققين كالعضد والسيد وغيرهم من اندفاع الاسراء  
 بيان المراد وعلو العبارة لم فانهم في مواضع  
 اشعي بياضون في دفع الاسراء حتى قبلت المورود  
 مع انه قد لا يزدون في بيان الدفع على بيان معنى  
 صحيح تحتله العبارة مع انها قد تكون ظاهرة ظهورا

ثامنا في خلافه بحيث لا يحتمل هو الا احتمالا بعيدا كما لا يخفى  
 ذلك على من له الملم بكلامهم فليتنصق المطول وخوه وهذا  
 وان كان انما يقع منهم فيها كما تقدم عن العضد في هذا  
 التعريف مع اقرار السعد وغيره له عليه وهذا  
 ادل دليل على ان اهل هذه الفنون يجوزون مثل  
 ذلك في التعاريف وان كان ممتنعا عند اهل العقول  
 او بعضهم وانما قلت او بعضهم لان متقدمهم يجوزوا القول  
 بالام والاختصاص وخوف لك واختاره غير واحد من  
 محققى المتأخرين واما ثانيا فيحتمل انهم يريدون  
 ان المتبادر عرفا من السالبة وجود الموضوع او ان  
 هذا اعرف لهم وهو في نحو هذا المجهل وتويد ذلك  
 ما تقدم من اشار بعضهم وعضو صامع قرينة  
 ان الاصولي انما يبحث عن اللفاظ الموضوعية اذ بحث  
 عن الادلة الشرعية التي لا تكون الا موضوعية  
 ويومئذ ذلك ما تقدم من تعليل النقود لما قاله  
 العضد وبالجملته فلا غبار على كلام الجلال المحلى ولا نظر  
 فيه وخبرج ايضا المبين لا تضاع دلالة كما قاله  
 الجلال المحلى قال العضد المبين نقب المجهل فهو المتضح  
 الدلالة وكما انقسم المجهل الى المفرد والمركب فكذلك  
 مقابل المبين قد يكون في مفرد وفي مركب وقد يكون  
 في فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد  
 يكون ولا يربى اجمال كمن يقول ابتداء واسه بكل  
 شي علم انتهى وهذا اعني ما قاله الجلال المحلى  
 مستخرج في ان المشتك المقتن بالبيان والمجاز فارغ  
 من المجهل على الاطلاق ويصحح به قول العضد

في الاكثر في غير  
 التعاريف الا انه  
 فليتنصق من هذه

اعتراضا على تعريف اي المصنف الجمل بما لا يمكن معرفة  
 المراد منه ما نصته وهو ايضا غير سديد اذ سيرد  
 على طرده اللفظ المشترك المقتضى بالبيان فانه ليس  
 بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف  
 من البيان لانه وايضا فاللفظ الذي يراد به مجازة  
 سواء بين اولييين ليس بمجمل ويصدق عليه  
 انه لا يمكن معرفة المراد منه لانه ان لم يبين لم  
 يعرف المراد وان بين عرف المراد لانه بل  
 من البيان ففي الحالين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد  
 منه في حال من الاحوال انتهى قال السمعاني وقد  
**جاء** عن الاعتراضين بان المشترك المقتضى  
 بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان  
 وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من  
 حيث ان المراد لا يعرف منه نفسه وان كان مجازا  
 من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس يعني هذا  
 الجواب بشي اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام  
 القوم صريح في خلافه على ان الحق انه يصدق على  
 المشترك المبين من حيث انه مبين انه لا يمكن ان يعرف  
 مراده منه بل انما عرف من البيان انتهى فالخاص  
 ان كلاما من المشترك المقتضى بالبيان ومن المجاز خارج من  
 المجمل على الاطلاق وقياس خروج المجاز كذلك خروج  
 الاول ان ارادة المعنى الرجوع منه كإرادة المعنى  
 المجازي من المجاز وقد قال الاصفياني في شرح المختصر  
 يدخل في الحد الاول ايضا فان دلالة على المعنى  
 الرجوع ليست متضمنة **واجب** بان الاول صدق

عليه ان دلالة متضمنة بالنسبة الى المعنى الرابع وروى هذا  
 الجواب بانه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه انه  
 لا قصد داخل تحت من الوجه الاخر الذي كان به موولا  
 وهذا الرد غير صحيح لان المجمل ما يرتفع دلالة اصلا  
 والماول تنفع دلالة في الجملة لان دلالة متضمنة بالنسبة  
 الى المعنى الرابع فلا يكون داخل تحت الحد انتهى قال  
 في النقود وليس غير صحيح اذ كل مجمل تنفع دلالة في الجملة  
 كما عند البيان او كما يفهم منه احد محامله انتهى كذا في الشرح  
 الواقعة لي وكان احتياج على رد هذا الرد بقوله  
 لان المجمل الى اخره ولا يخفى ما فيه فانه عند البيان  
 لا يكون مجمولا وفهم احد المحامل اعتبار به لان الكلام في  
 الدلالة المعينة حتى يصح وصفها بالاعتناء ثم قال  
 عن الخطيبي بل الجواب ان معنى الماول ان قصد  
 ولا تكون دلالة غير متضمنة بالنسبة الى شي منه بل يكون  
 مجمولا لان المراد بما لم يتضح انه لم يتضح دلالة على شي  
 من معانيه المتعددة والا فلا سيرد انتهى وقد ينظر  
 في هذا التفصيل مع ان من لازم الماول ان له معني  
 ظاهرا صيرف عنه الى غيره كما علم من تفسير التاويل  
 السابق وفي النقود نقلا عن غيره في جواب سوال  
 اورده ذلك الغير ما نصته **قلت** انه يعني ابن  
 الحاجب جعل الدلالة المجازية حيث تعذرت الحقيقة  
 وتعذرت المجازات من اقسام المجمل انتهى فليست امل  
 هذا الاطلاق وانه سبحانه وتعالى اعلم كذا ذكر شيخنا  
 رحمه الله تعالى ومنه اي المجمل المشابهة **قال**  
 ابن السبكي ما استأثر به اي اختص الله به وقد يطلع اي



الله عليه بعض اصفيائه انتهى قال الجلال المحلي اذ لا مانع  
 من ذلك منه الايات والاخبار في ثبوت الصفات  
 للمشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى  
 كما يان مع قول الخلف بتاويلها في اصول الدين وهذا  
 الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى من ايات محكمات هن  
 ام الكتاب واخر متشابهات انتهى قوله وقد بطل عليه  
 بعض اصفيائه قال المصنف ظاهر مناف لا يستلزم  
 انه يعلم فكان الاولي ان يقول بطله وقيل ما لا بطل  
 عليه الا بعض اصفيائه ليشر الى ان التعريف الاول  
 مستلزم على ان الوقف في الآية على الا الله وهو مانع من الخارج  
 اي المحلي في بحث الجمل عن الجمهور وان الثاني مبني على  
 ان الوقف على الرايخون في العلم وهو قول الاشعري  
 والمعتزلة وقال ابن الحاجب انه الظاهر لان الخطاب  
 بالايهم بعيد وصح جماعته منهم النووي في شرح مسلم  
 وعلمه بان يبعد ان مخاطب الله عبادة بما لا يسيل لاحد  
 من الخلق الى مصرفته وجماعته بان المصنوع محار  
 على القول بان المتشابه ما استأثر الله بعلمه بنا على ان  
 الوقف على الا الله واما اطلاع بعض اصفيائه على ذلك  
 فحجزة او كرامته لم فلا بناء في الاستثنا في آية فلا يظهر  
 على غيبه احد المصير في قوله تعالى وله غيب السموات  
 والارض انتهى وقدر من قوله شيء رحمه الله  
 تعالى المراد بالاستيثار انه الطريق للعباد الى كسبه من  
 الطرق المهدودة في الكسب وهذا الاية في الاطلاع على  
 غير الوجه المتداول لانه ليس من الطرق المهدودة انفسهم  
 بقبيح الحكم والمتشابه كما يطلقان على غير ذلك

على ما ذكره المحقق

كبر

كثير منه الحكم ما احكم اي اتقن فلا يتطرق اليه ظل كالقرآن  
 قال تعالى كتاب احكمت اياته اي منطت نظما محكما لا يتطرق  
 اليه خلل في اللفظ ولا في المعنى والمتشابه ما تماثلت اباعته  
 في الاوصاف كالقرآن ايضا قال تعالى الله اترك احسن  
 الحديث كتابا متشابها اي متماثل الا بعضه في الاعجاز ومكة  
 اللفظ والمعنى والدلالة ومنه الحكم ما خلص لفظه من  
 الاشتراك والمتشابه بخلافه ومنه الحكم ما اتصلت  
 حروفه والمتشابه بخلافه كالخروف القطعة او ائيل  
 السور والصريح في اللفظة اسم لما هو ظاهر المراد عند  
 السامع بحيث يسبق الى افهام السامعين المراد منه نحو  
 انت طالق بعت واشتريت ما هو ذ من قولهم الحق  
 الصريح ومنه سمي القصص صرخا لظهوره وارفعه  
 على سائر الابنية وعند اصوليين منا اي معنى  
 وضع اللفظ له والوضع تخصيص شي بشي بحيث متى  
 علم الاول فهم الثاني اي جملة في مقابلة وبأزايه بان اريد  
 به ذلك وهذا التخصيص بحيث متى علم ذلك التخصيص  
 وعلم الاول فهم الثاني وانما قيدنا بالعلم بالتخصيص لانه  
 لو لم يعلم لم يفهم الثاني من الاول اصلا وان ثبت الوضع  
 في نفس الامر فان قلنا اذا كان الموضوع له حاضر  
 في ذهننا وعلمنا الموضوع لم يلزم من حصول الموضوع  
 له لانه كان حاصل قبله فلو حصل منه لزم حصول الحاصل  
 مرق ثابته وهو محال فلا يصدق تعريف الوضع على شي  
 اصلا اذ ما من شي الا وقد يعلم ولا يفهم منه الثاني اني  
 اذا كان الثاني حاضرا فلا يصدق انه متى علم فهم منه  
 الثاني قلنا اجيب بان المراد انه يلزم من

العلم به العلم بشي اخر لو لم يكن معلوما اي بحيث لو لم يكن  
 الثاني هاتين وجه الاول وجه الثاني والمراد من  
 العلم بالشئ وفهمه التوجه والاتقاة اليه حاصله كان او لا  
 والذهن اذا كان متوجها الى شي ثم توجه الى اخر نقل توجه  
 الى الاول على ما تقتري في محله فتي يتوجه الى الدال  
 فنقل توجهه الى المدلول ثم يلتفت الى المدلول التقات  
 مجد دا وهذا التوجه المجرد من الدال فصح انه يلزم  
 من التوجه الى الدال حصول المدلول والتوجه  
 ان لم يكن حاصله ومجرد التوجه ان كان حاصله فتدبر  
 فان قلنا يلزم ان يكون الحرف موضوعا لان فهم  
 معناه منه موقوف على ذكر المتعلق كما تقتري في كتب  
 الفوقلو ذكر بالمتعلق لم يفهم منه المعنى فلا يصدق انه  
 متي علم فهم معناه قلنا بعد التناول المراد انه  
 متي علم وهذه او متي علم مع شي اخر فالوضع على فهم  
 احدهما ما كان بحيث اذا علم الاول وهذه فهم الثاني  
 وثانيهما ما كان بحيث اذا علم الاول مع غيره فهم  
 الثاني ومنه الحرف اذ كل متاعلم مع متعلقه فهم  
 معناه فوضعه من القسم الثاني والسبب على تعريف  
 الوضع حينئذ انه يستلزم ان تكون المجازات اي  
 الالفاظ المستعملة في غير الموضوع له مع قرينة لانها  
 متي علت مع القرينة فهم المعنى مع انها ليست  
 بموضوعة فيفسد التعريف وقد تجانب  
 بانها موضوعة بهذا المعنى وان كانت غير موضوعة  
 بمعنى اخر للوضع على ما حقق في محله فلا يصح دونهما  
 والجواب المختار ان المجاز قد خصص بازاء المعنى واعتبر

موضوعة

الخص

الخصص مع القرينة فكان قد خصص اللفظ مع القرينة  
 ولا يعلم المعنى الا من المجموع كما قرر في موضعه بخلاف  
 الحرف فانه قد خصص وهذه بازاء المعنى من غير اعتبار  
 المتعلق في التخصيص الا ان معناه لا يمكن فهمه بدون  
 المتعلق فاذا ذكر المتعلق كان المعنى مفهوما من الحرف  
 للوضع الا انه يشترط وجود المتعلق فحاصل التعريف  
 انه تخصيص شي بنفسه بحيث اذا علم الاول فهم الثاني  
 منه فخرج المجاز انه لم يخصص وحده بل مع القرينة  
 فلم يعلم منه بل منه ومن غيره كذا فاده استاذنا  
 رحمهما اسم تعالي واولي منه اي مما ذكر قول اخففة  
 ما اي لفظ ظهر المراد منه ظهورا تاما لا استعمالا  
 وتقدم بيان معناه فبطل فيه المبين والحكم ولعل  
 وجه الاولوية ان الاكثري في الاستعمال اطلاق الصريح  
 من غير تقييد على اللفظ دون المعنى مع انه انما  
 بالمعنى اللغوي فليتأمل وليقرر والكمالية في اللفظة  
 مصدر فلو كانت كذلك لكانت اذا كانت  
 الصريح به وفي الاصطلاح متعلق على معنيين احدهما  
 معنى المصدر الذي هو فعل المتكلم اعني ذكر الالزام  
 واراثة الملزوم مع جواز ارادة الالزام ايضا فاللفظ  
 مكفي به والمعنى مكفي عنه والثاني نفس اللفظ وهو  
 الذي اشار اليه المصنف بقوله ما لزم اي لفظ معناه  
 الذي اريد به ذاتا والافضاء الذي وضع له اللفظ قد  
 سيرا دمع محما اي من معني وضع اللفظ لم منع  
 جواز ارادة ذلك المعنى مع لازمه عقليا كان ذلك  
 اللازم او عاديا والالزام يتناول اللازم الذي ينتقل

لزم

المنزوم اليه بهو الحطة والذي ينقل اليه بلا واسطة  
 مثال الاول قولهم فلان كثير الرماد كناية عن كرمه فانه  
 ينقل من كثرة الرماد الي كثرة الطبخ ومنها الي كثرة  
 الضيفان ومنها الي الكرم والذووم في كل عادي ومثله  
 الثاني قولهم فلان طويل النجاد يعنون به طويل القام  
 اذ طولها لازم لطول النجاد اي حابل السيف مع جواز  
 ان ييراد به حقيقة طول النجاد وقولنا مع جواز ارادة  
 ذلك المعنى مع لازمه انما يكون فضلا لا هذرا في المجاز  
 عند من يجمع الفصل بين الحقيقة والمجاز قبل اي  
 قال بعضهم واولي منه ان يقال الكناية اقادة  
 الملزوم وبذلك لازمه وينبغي ان يعلم انه لم  
 يرد بصيغة التبريض في هذا القول بل  
 مجرد بيان اولوية الاول وكثيرا ما ييراد مثل ذلك  
 من هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلان  
 بنا في ما تقدم من الملاحقة على المعنى السابق فالنقل  
 باعتبار المعنيين وكل منهما متوا بالان لا اولي  
 فان فصل اللفظ في مجموع المعنى الحقيقي والمجازي  
 مجاز والمجاز مشروط بالقربة المألوفة عن ارادة  
 الموصوع له فيكون الموصوع له مراد او غير مراد قلنا  
 الموصوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قربة على  
 انه وحده ليس مراداً وهو لا بنا في كونه داخل تحت  
 المراد فان فصل اذ استعمال اللفظ في مجموع المعنى  
 الحقيقي والمجازي يكون فيه جمع بين الحقيقة والمجاز  
 واهل البيان لا يجوزون الجمع بينهما قلت استعمال  
 اللفظ في حقيقته ومجازه المختلف فيه هو ان يكون

فذلكم

الجمع

ن

كل من المعنيين مقصودا بالذات والاشبات والنفي امسا  
 اذا كان احد المعنيين تابعا غير مقصود بالنفي والاشبات  
 فيجوز بلا خلاف وقد تقدم ما يعلم منه ذلك ثم رأيت  
 قال في التلويح ما نصته واما عند علماء البيان فلان  
 الكناية لفظ استعمال في معناه الموصوع له لكن لا يتعلق  
 به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب  
 كما يقال فلان طويل النجاد قصد ابطول النجاد الي  
 طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط  
 بل وان استعمل المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى  
 والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش  
 استوي وامثال ذلك فان هذه كلها كنايةات عند  
 المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في  
 معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه انما هو قصد الانتقال  
 منه الي ملزومه وحسب الحاجة الي ما قبل ان الكناية  
 مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى  
 الاول ولو في محل آخر وبما استعمل آخر ظلاف المجاز  
 فانه من حيث انه مجاز مشروط بقربة ما نفعه من  
 ارادة الموصوع له وميل صاحب الكشف الي انه  
 يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر  
 في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز  
 عن الاستهانة والسخط وان النظر الي فلان محض  
 الاعتقاد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الي من  
 يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل  
 الحقيقة صريح في الفناح وغيرها فان فصل  
 قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان ييراد

في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة  
 مجاز لان النظر اليهم محض الاعتقاد به

وجهه او غير  
معناها و  
او معناها

بها معناها وغير معناها معاً والاول الحقيقة في المفرد  
والثاني المجازية في المفرد والثالث الكناية وهذا  
مستحيل يكون الكناية قسماً للحقيقة والمجاز مباحين  
لها فكلنا اراد بالحقيقة ما هنا الصريح منها بقرينة  
جعلها في مقابلة الكناية وتصرحهم عقب ذلك  
بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونها حقيقيين  
وعقبه وان بالتصريح وعدمه لا يقال قاذرا  
اريد بالظلمة معناها وغير معناها يلزم الجمع بين  
الحقيقة والمجاز في المعنى له الا ارادة المعنى الحقيقي  
والمجازي معاً لانا نقول المتع انما هو ارادتهما  
معاً بالذات وفي الكناية اريد المعنى الحقيقي لا انتقال  
منه الى المعنى المجازي وهذا خلاف المجاز فانه منقول  
في غير ما وضع له على انه مراد قصد او بالذات اذ لا  
معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى المعناه  
فنيان في ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون  
لا انتقال الى المعنى المجازي الداخلة تحت الارادة قصد  
من غير تسمية بل لكونه مقصوداً بالذات فيلزم ارادة  
المعنى الحقيقي والمجازي معاً بالذات وهو مستبعد وبما  
يسند فمع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له  
متافياً لارادة الموضوع له لا متعلق الجمع بين الحقيقة  
والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضاً متافياً لارادة  
غير الموضوع له لذلك انتهى كلام التلويح سقناه مع  
طوله لتفاسده وكثرة فوائده ولا يخفى عليك ان  
قوله من غير لزوم كذب الى اخره يدل على ان الاخبار  
بغير الواقع انما يكون كذباً اذا لم يكن المقصود به الانتقال

الذات

من قول  
الشيخ

اخر وهذا جار في التعريض بالافرق كما هو ظاهر بل الظاهر  
انه لم يقصد الاخبار بالنسبة للمعنى الاصلي وانما قصد مجرد  
تصويره لينتقل منه الى المعنى الآخر وقوله فيصح الكلام  
وان لم يكن له تجاذق بل وان استحال المعنى الحقيقي مع  
قوله وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في كون المعنى  
الحقيقي الى اخره ومع قوله عقبيه وبالحيلة كون الكناية  
من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره الى اخره يفيد  
ان الكناية على الاول حقيقة مع انتفاء المعنى الحقيقي واستحالته  
وكان وجهه ان تحقق المعنى وعدم تحققه امر خارج عن  
مدلول اللفظ بنا على انه موضوع للمعنى الذهني المجازي  
وهذا جار في التعريض ايضاً بالافرق كما هو ظاهر  
وبه يتبين فمع ما قد يتوهم انه اذا لم يتحقق المعنى كيف يكون  
حقيقة فمع هذا يشك على ما شئ عليه بعضهم من وضع  
اللفظ للمعنى المجازي دون الذهني اللهم الا ان يخص ذلك  
بغير الكناية والتعريض فليتأمل واعلم ان الكناية عند  
الفقهاء اعم من الكناية باصطلاح البيانين فانها عند الفقهاء  
ما احتمل معنيين فالكثير سواها كان احده المعنيين او الثاني  
لازماً لغيره منها لم يمكن فقوله القابل لزوجه لا انه  
سواء بك اي لا ازجراك كناية عن الفرقين لانه لفظ استعمل  
في معناه مراد منه لازم المعنى وهو انقطاع ما بينهما  
من علقته الزوجية وقوله حبلك على غاربك يصح كونه  
من مجاز التشبيه وقوله انت خليفة وانت بربية يحتمل  
من الجمع ويحتمل من غيره مع ان الاستعمال في الجمع  
حقيقه واما التعريض فالظاهر ان معناه باصطلاح الفقهاء

الكلام

والبيانين واحد وقد ذكره فقها وناقضتنا بالكناية حيث  
قالوا التعريض بالتعريض لا يوجب الهمزة وان نواه خلافا  
لما لك ومنفردا حيث قالوا لا اماما ونايبه التعريض  
بالرجوع لمن اقر بمقتوبة لله تعالى سبوا وفي مواضع  
اخرى كذا ذكره الكافي بن أبي شريف والتعريض  
لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره كما في قوله تعالى  
حكاية عن الخليل عليه افضل الصلوة والسلام بل فصلة  
كبير هو هذا النسب الفضل الى كبير الاصنام المتخذة  
الهية كما في غضب ان تصيد الصغار معه تلويحا لقومه  
المباينين لها بانها لا تصح ان تكون الهية لما يصلون  
اذا نظروا يقولون من مجز كبيرها عن ذلك الفصل  
اي كسر صفاتها فضلا عن غيره والاله لا يكون عاجزا  
وقال السكالي الكناية تتفاوت الى تعريض وتلويح  
ورمز وايضا واشارية وذكر في شرح الفتح اسمائنا  
قال تتفاوت وتترتب لان التعريض وامثاله  
مما ذكر ليس من اقسام الكناية بل هو اعم قال السعد  
وفيه نظر والاقرب انه انما يقال ذلك لان الكناية  
بالنسبة الى المعنى المكاني عنه لا تكون تعريضا قطعيا يقال  
عزمت فلان وبفلان اذا قلت قولا وانت تعني  
وكذلك اشربت به الى جانب وستر يد جانبا اخر ومنه  
المعاريف في الكلام وهي التورية بالشئ عن الشئ  
وقال صاحب الكشاف الكناية ان تذكر الشئ بغير  
لفظه الموضوع له والتعريض ان تذكر شيئا قد لا يسمي  
عليه شي لم تذكره كما يقول المحتاج اليه حيث لا سطر

يقول

قال

المحتاج

عليك فانه امالة الكلام الى غير ذلك على المقصود ويسمى  
التلويح لانه يلوح منه ما يريد وقال ابن الاثير في التلويح  
السائر الكناية ما يدل على معنى يجوز له على جاني الحقيقة  
والجواز بوصف جامع بينهما ويكون في المفرد والمركب  
والتعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة اللفظ  
الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح والاشارة فيخص  
باللفظ المركب كما يقول من يتوقع صلة واسم ان يحتاج  
فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة ولا  
مجازا وانما فهم المعنى من عرض اللفظ اي من جانيه  
فيعلم من علم البيان وغيره والايمان لفظ نصب  
على اللطيفة الاعتبارية متعلق بمعنى نسبة الخبر  
الى المتدا او طالب نبأ على هواره من المبتدئ اي حال  
كونه كائنا في اللفظة اي اللفظ الموضوعية بوضع الخبر  
ومن جملتها اي ملاحظا فيه ذلك التصديق قال  
السعد التفتا زاني اي اذا كان حكم الخبر وقبوله وجعله  
صادقا من الايمان كان حقيقة ايمان به امينه التكذيب  
والخالفه يصدر باللام كما في قوله تعالى حكاية ومنا  
انت بمومن لنا اي يصدق وبالبالك في قوله صلى  
اسم عليه وسلم الايمان ان تؤمن باسم الحديث اي تصديق  
وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق  
الى الخبر ام الخبر من غير اذعان وقبول بل اذا كان  
وقول لذلك بحيث يقع عليه اسم القطع كما صرح  
به الامام القزالي وبالجملته المعنى الذي يصدق عليه  
في الفارسية بكونه يدن وهو معنى التصديق المقابل



للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور  
واما تصديق صريح بذلك ربهم ان سينا فلو حصل هذا  
المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة  
ان عليه شيئا من امارات التكذيب والا نكار كما اذا فرضنا  
ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم  
واقرب وعمل ومع ذلك شذ الزنار بالاختيار او سجدا  
للصنم بالاختيار فعلم كافر لما ان النبي صلى الله عليه وسلم  
حصل له تلك علامة التكذيب والا نكار وتتحقق هذا  
المقام على ما ذكرت بهمد لك الطريق الى خلق كثير  
من الاشكالات الواردة في مسألة الايمان انتهى واذا  
عرفت حقيقة معنى التصديق في اللغة فاعلم ان الايمان  
شرعا التصديق اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم  
بالقلب ما جاء من عند اعداي حقيقة ما جاء من عند  
الله وغلب بحيث به ضرور كان توحيد والنبوة والبعث  
وفرم الصلوات الخمس والزكاة والصوم والنجس تفصيلا  
فما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وذلك كما ان اهل  
بيعة العقبة من الانصار ومن اسلم باسلامهم من  
اهل المدينة قبل قدوم مصعب بن عمير عليهم والافراز  
بالشهادتين لدلائله عليه محمد لعصمة الذم والملك  
ولا جراحا احكام الاسلام ثم لما قدم عليهم مصعب وعليهم  
الشرايع وعلوها بالضرور كان يجب عليهم الايمان  
تفصيلا او لا فاولا وهكذا اثنان غير هذين يعلم  
التفصيل اما من علم بعض التفصيل بالضرور ابتداء  
كوجوب الصلوات الخمس والزكاة والصيام ثم صدق

كا وقع لهما كثر ثعلبية فان الايمان في حقه التصديق اجمالا  
فما لم يعلم تفصيلا وتقصيلا فيما علم تفصيلا ومن محمد  
شيئا من التفصيل فان كان محمدا ينبغي الاستكثار او يوجب  
التكذيب كجحد وجوب صلاة الخمس والزكاة ونحوها فمحده  
كفر ولا فمحده فسق وضلال ويفرق في هذه الامور بين  
من هو شاهد عند النبي صلى الله عليه وسلم يسمع ما جاء  
ويلزم ضرورة وان لم ينقل غيره الا احاداً فيكون محمدا  
الشاهد متكذبا فيكفر بخلاف من ينقل اليه ذلك احاداً  
فان محمدا ليس بكفر كما ذكره الكافي بن ابي شريف  
وما ذكره للصفه هو من ذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري  
واتباعه والتلفظ بطلب الشهادة مع القدرة عليه  
شرط فمن اخل به فهو كافر محمدا في النار ولا تنفعه  
المعرفة القلبية منه غير اذ كان وقبول فان من الكفار  
من كان يعرف الحق يقينا من غير اذ كان وقبول  
وكان لا ينكر محمدا واستكبارا كما قال تعالى ومحمد و  
بهما واستبقنهما انفسهم ظلموا وعلوا والدليل على خروج  
التلفظ بطلب الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك  
كتب في قلوبهم وقوله ولما دخل الايمان في قلوبكم  
وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك  
حيث نسب فيها وفيه نظايرها الكفر المحصورة الايمان  
الى القلب فذلك ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق  
والعمل خارج عنه لمحيته مقترنا بالايمان معطوفا  
عليه في غير موضع من الكتاب لقوله تعالى الذين امنوا

هو

استلزام

الايمان

وعملوا الصالحات فان الجزاء لا يحطف على كفه فلا يقال جال القوم  
وافرادهم ولا عندى العشرة واحادها وتفصيل المقام  
ان ههنا اربعة احتمالات الاول ان تجعل الاعمال جزءا  
من حقيقة الايمان داخلية في قوامه حقيقة حتى يلزم  
من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان  
تكون اجزا عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه  
كما يصدق في العرف الشعر والظفر واليد والرجل ههنا  
لزيم مثلاً ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد  
هذه الامور وكالاخصان للشجرة تعد جزا منها ولا يقال  
بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث  
الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا  
الله وادناها اماطة الاذي عن الطريق فكان لفظ الايمان  
عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبينه  
وبين الاعمال فلو كان اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع  
التصديق والاعمال حقيقة ان المعتزلة في الشجرة المعينة  
بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها  
مع الشعب والاواق فلا يطلق الا بانعدام عليها ما بقي  
الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فان تصديق  
بمبتدلة اصل الشجرة والاعمال بمبتدلة فروعها واغصانها  
فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها  
كل فتقدم تمثيل بالشجرة الثالث ان تجعل الاعمال اثارا  
خارجية عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان  
مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا يكون

بانعدامهم

كلمة

اطلاق

اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي السرايع  
انه تكون الاعمال ظاهرة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا  
الاحتمال من يقول لا يصح مع الايمان محصية كما لا ينفع  
مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج كذا ذكره الجلال  
الدواني رحمه الله تعالى وقيل اي وقال بعضهم هو اي  
الايمان التصديق بذكر الكافي بما جاء من عند الله على  
ما تقدم به بيان والاقرار باسم اي بما جاء من عند الله باللسان  
والمراد به الاتيان بكلية الشهادة الا ان التصديق  
وكن لا يحتمل السقوط والاقرار قد يحتمل كما في حالة  
الاكراه واعلم ان التقيد باللسان بالنظر الى الغالب  
والواقع وهو ان الة التكلم هي تلك الخارجية ولو وجد  
التكلم بغيرها كما اذا فقد لسانه والله مكتم من الاتيان بالهوى  
فان بكلية الشهادة كفى ذلك فالمراد ان يكون بالالفة  
المعمودة في الجملة فان اخلق والشفقة معهودتان وهذا  
مما لا ينبغي الشك فيه لكن يبقى النظر في ان خصوص  
الالفة المعمودة لهما دخل والالزام كونه بالة فلو وضع  
الله القوة التي في اللسان والخلق والشفقة في جادة  
اخرى كما هو المخصوص في القيامة قالوا الجلودهم لم تشهد  
علينا قالوا انطقنا الله الالفة والتاويل فتح باب الاحاد  
وقننا الضاد واتي بالشهادتين فهل يكفي بذلك كما  
هو الوجه الموجب اولا وظاهر المنقول الثاني وان وجه  
المعقول هو الاول فالذي لا بد منه كونه بالة من الالات  
التي هي سبب صدور الصوت المخصوص فتدبر ذلك  
فانه مما لم ينص حواله فيما علمت بقي ايضا انه هل يكفي

بغير اللسان مع وجود اللسان وسلامته فان قيل  
 ان افعال المومنين الذين لم يميزوا مومنون ولا تصديق  
 فيهم قلت اجيب بان كلامنا في الايمان الحقيقي لا الحكمي  
 فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النور والفتنة  
 عما جبه النبي عليه الصلاة والسلام قلت اجيب  
 بان التصديق باق في القلب والذهول في حال النور والفتنة  
 انما هو عن حصوله ولو سلم ان التصديق لا يبقى في حال  
 النور والفتنة فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه  
 ما يصاد به في حكم الباقي كان المومن اسما لمن امن في الحال  
 او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب ولهذا  
 كان الاقرار في العهد من كافيا مع انه جزء من ايمان  
 وقد اورد على الجواب ان قوله فيه التصديق باق في  
 القلب وانما الذهول عن حصوله ببقاء ما عليه المتكلمون  
 من ان النور عند الادراك الذي هو الشهور بالنقل لا عند  
 حصول ادراك سابق على النور محفوظ مع الفتنة عنه وليس  
 مراد هو ايضا انه عند الادراك المذكور مجيء انه يرفضه  
 اصلا ولا يحتاج كل نايم الى استيفاء تعلم او نظر جديد  
 ليحصل ما عليه قبل نومه وهو معلوم البطلان بالضرورة  
 وعبارة بعضهم التصديق باق في القلب اما لانه ليس بادراك  
 بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام الامامين ولا نسلم المناقاة  
 بينهم وبين النور اما لانه لا منافاة بين نور المراد ادراكه  
 واما لانه لا مضادة بينهما على ما هو راي الفلاسفة واما  
 لعدم اتحاد محلهما على ما يشعر به قوله عليه الصلاة والسلام  
 تنام عيني ولا ينام قلبي كما هو راي الاستاذ ولو سلم

كان

المناقاة

المناقاة كما هو راي الاشاعرة قال شارح جمل التصديق المحقق  
 في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يصاد به وكذا يمكن ان يقال  
 مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معني كون الاقرار  
 وكنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار مسوق فلا حاجة  
 الى اعتبار بقايه اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا  
 مثل ذلك فتدبر انتهى هذا الذي ذكر من ان الايمان  
 هو التصديق والاققرار منه ذهب بعض العلماء ومنهم كثير  
 من المحققين كما قاله في شرح المقاصد قال وهو الحكمي  
 عن اي حنفية وقد يقع في عبارة بعض من ذهب اليه  
 من العلماء بذلك التصديق المعروف تاريخ والعلم تاريخ والاعتقاد  
 اخري وظر الاول وهو ان الايمان التصديق بالقلب والسم  
 ذهب جمهور المحققين الاقرار شرط لا خرا احكام الدنيا  
 كالصلاة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والتوارث  
 والمطالبة بالزكاة ونحو ذلك قال في شرح المقاصد ولا  
 يخفى ان الاقرار لهذه العرض لا بد ان يكون على وجه  
 الاعلان والاطهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف  
 ما كان لا تمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر  
 على غيره والدنيا تفيض الاضواء وهي دار الفناء وهي ما على  
 الارض مع الهوا والهوا فسد كل باء قبل الدار الاخرة  
 وفي النهاية اسم لهذه الحياة مونت ادني اجريت مجري  
 الاسما فلهذا انت وجرو عن لوازم التفصيل وقيل  
 واوه انتا فان اضل اذا انك لا يونس ولا قلب واو قلاء  
 وانما كان الاقرار شرط لا جرا الاحكام الدنيا لان التصديق  
 امر باطني لا بد له من علامة وهي الاقرار من القادر

٢٠

عليه الذي جعله الشارع علامة لنا على التصديق الجففي عن  
حتى يكون المنافق مومنا فيما بيننا كما فدا عنه انه تعالى  
قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن يجد  
لهم نصيرا قال بعضهم لكن قد يكفي به دليله كوجوده في  
دار الاسلام وسائر امارات الدين اذ لم يكن له كفر معلوم  
وعلى المراد انه شرطا لاجرا احكام المومنين في الدنيا على  
القادر على التلفظ بالشهادتين والزم القائلون بهذه  
القائلين بالثاني بان من صدق بقلبه فئات قبل اتمام  
وقت التلفظ بالشهادتين يكون كافرا وهو خلاف الاجماع  
عليه ما نقله الامام الرازي وغيره قال المصنف رحمه  
الله تعالى وبما بان هذا الا لزاما لما ستم على من  
اطلق الشريعة دون من قيدها بالقادر وعلى الثاني  
وهو ان الايمان بمجموع التصديق والاقرار على ما تقدم  
بيانه فيكون الاقرار شرطا من الايمان مما علة من العلم  
منهم كثير من المحققين كما تقدمت العلامة ابو الفضل  
عبد الله بن عبد الله ان وفي وصفه بالعلامة نظر  
لان هذا اللفظ انما يثبت فيما بين العلم من جميع  
اقسام العلوم كما هو مقتضى من العقلية والنقلية وليس  
ابن عبد الله الا من العلم في العلوم العقلية ولذا خص من  
بين العلم قطب الملة والدين السيد الرازي بالعلامة حيث  
سبق العلم كلهم في جميع اقسام العلوم ما من علم الا وهو  
فيه او حدي وما من مقصدي الا وهو فيه المعنى  
وكانه بين اطلاقه على عدم الاعتداد بالعلوم الفلسفية  
وحيث قلنا بوجوب النطق بالشهادتين على وجه الشريعة

الاول

او الشريعة لايمان والاسلام فهل يجب تكرار النطق بهما او  
يجزي في المهر مرة فيه خلاف هكذا نقله الزركشي في كتابه  
ما لا يسع المصنف جهله ثم قال والمشهور وجوبهما مرة  
واحدة عند البلوغ لتحقيق الاسلام وبهما ترتبط الاحكام  
الشرعية في الدنيا ووجودها وعد ما جميع التكليف واما  
سعادة الآخرة فموقوفة على النطق بهما مقرونتين  
بالاعتقاد الصحيح الحاضر بالقلب وبحسب قوة هذا  
الاعتقاد وضعفه يكون ترتب حقوقهما عليهما وانفاكهما  
عنهما وقال السنوسي واعلم ان الناس على منبرين  
مومن وكافرا ما المومن بالاصالة فيجب ان يذكرهما مرة  
في المهر بنوي تلك المرة الوجوب وان شرب ذلك  
ممنوعا جدا وبما انه صحيح ثم ينبغي ان يذكر من ذكرها بعد  
اذا الواحدة ولا يجب ثم قال واما الكافر فذكره لمن  
الكلمة واجب شرطا لكمة ايمانه القلبي مع القدرة  
وان عجز عن ذكرها بعد حصول ايمانه القلبي فلنا حاجة  
الموت له ونحو ذلك سقط عنه الوجوب هذا هو المشهور  
من مذاهب اهل السنة انتهى المقصود منه قال  
المصنف ونظيره مخرج الخلافة فيمن صدق بقلبه ولم يلفظ  
بالشهادتين مع تمكنه من التلفظ بهما ومع عدم مطالبة  
به فانه مومن عند الله تعالى على الاول دون الثاني  
وان كان كافرا عندنا عليهما انتهى وقال السعد بن علي  
الاول فمن صدق بقلبه ولم يقرب لسانه مومن عند  
الله تعالى وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا ومن  
اقرب لسانه ولم يصدق بقلبه فعلى العكس قال

وقد اعتقد الاجماع على ايمان من صدق بقلبه ومنهم مانع  
من الاقرار بلسانه كغيره ونحوه فيطلب قول الكرامنة  
ان حقيقة الايمان بمجرد النطق بالشهادتين انتهى لكن في  
النووي رحمه الله تعالى في شرح مسلم اتفق اهل السنة  
من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على ان المؤمن الذي يحكم  
بان من اهل القبلة ولا يجلد في النار هو الذي اعتقد  
بقلبه ونطق بالشهادتين بلسانه فان اقتصر على احدهما  
لم يكن من اهل القبلة اصلاً الا اذا اعجز عن النطق لجلل  
في لسانه ونحوه هكذا ذكره في كتاب الايمان وفي اثناء  
ذكر مسلم حديث من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل  
الجنة فقيل للنووي رحمه الله تعالى عن القاضي عياض  
رحمه الله تعالى واقروه ما يثبت قد يخرج بهذه الآية  
من يري ان مجرد معرفة القلب نافعة دون النطق  
ومذهب اهل السنة ان المعرفة مرتبطة بالشهادتين  
لا تنفع احدهما ولا تجزي من النار دون الاخرى الا بمن  
عجز عن النطق لافه بلسانه ونحو ذلك انتهى وكذا  
ذكر مسلم رحمه الله تعالى بعد ذلك قوله صلى الله عليه  
وسلم لا يهرب ربي ربي الله تعالى عنه من لقيت ورا  
هذا الحايط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بما قلبه  
فبشرع بالجنة قال النووي رحمه الله تعالى فيه  
والله ظاهرة لمذهب اهل الحق انه لا ينعف اعتقاد  
التوحيد دون النطق ولا النطق دون الاعتقاد  
بل لا بد من الجمع بينهما كما تقدم ايضا في اول الباب  
انتهى والاسلام شرعاً اعمال الجوارح من الطاعات

لا بد من

لا تلفظ بالشهادتين والصلاة والزكاة ونحو ذلك ولا تقتصر  
الاعمال المذكورة في الخروج بها عن عهد التكليف بالاسلام  
الامع التصديق المذكور ومن ذهب الى اتحادهما قال انه  
كلامهما تصديق وعمل قال الامام البيهقي رحمه الله  
تعالى في الكلام على حديث جبريل المشهور جعل النبي  
صلى الله عليه وسلم الاسلام ههنا اسماً لما ظهر من الاعمال  
والايمان اسماً لما بطن من الاعتقاد وليس ذاك لان الاعمال  
ليست من الايمان ولا لان التصديق ليس من الاسلام  
بل ذاك تفصيل لمهمة كليهما في واحد وجامعها الدين  
وانما قال عليه الصلاة والسلام هذا جبريل اتاكم  
بعلينكم دينكم وقال تعالى رضى لكم الاسلام ودينه  
ولا يكون الدين في محل الرضى والقبول الا بانضمام التصديق  
اليه انتهى فالتصديق والعمل عند هؤلاء يتناولهما  
اسم الايمان والاسلام جميعاً ولا يخفى عليك ان غرض هؤلاء  
فقيه الايمان والاسلام الكاملين ذان الايمان والاسلام  
الذي حاصل عند هذا المعبر والتصديق والاذعان ونافع  
في الآخرة من غير توقف على الاعمال الا ان النطق به  
بالشهادتين فيه الخلاف السالف وخالف في ذلك المعتدل  
فجعلوا الاعمال ركناً من الايمان المني ولما ذهب النسخي  
في عقايد الى اتحادهما بين السعد التفتازاني بتقريره  
غير هذا فقال فيها بين الايمان والاذعان حقيقة  
هي التصديق والاذعان كما اسلفنا ثم قال وحقيقة  
الاسلام هي الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام  
والاذعان وذلك حقيقة التصديق المذكور ويؤيده

بمعنى القول بالاخذ وقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من  
 المومنين فاعلمنا فيها غير بيت من المسلمين وبالحجة التي  
 في الشرع ان يحكم على احد باسمه مومن وليس بمسلم وبالعكس  
 ولا يعني بوجه تسميها سوي هذا قال وقاصد كلام الشايع  
 انهم ارادوا عدم تغيرها بمعنى انه لا ينفك احدهما  
 عن الاخر الا اتحادا في المفهوم لما ذكر في الكفاية ان الايمان  
 هو تصديق الله فيما اخبر به من او امره ونواهيهم  
 والاسلام هو الخضوع والانقياد والرهبة ولا يتحقق  
 الا بقبول الامر والنهي والايمان لا ينفك عن الاسلام حكما  
 فلا يتغيران فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب  
 امنا الاية صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان  
 قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد  
 بدون الايمان وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر  
 من غير انقياد الباطن قال فان قيل قوله عليه  
 الصلاة والسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان  
 محمد ارسل الله وتقيم الصلاة الحريث دليل على ان  
 الاسلام هو الاعمال لا التصديق قلنا المراد ان  
 ثمرات الاسلام وعلماته ذلك كما قال عليه الصلاة والسلام  
 لقوم وفد واعلم ان تدرون ما الايمان باسمه وحده  
 فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله  
 وان محمد ارسل الله واقام الصلاة الحديث وكما قال  
 الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله  
 وادناها اطاعة الاذي عن الطريق انتهى كلامه رحمه  
 الله تعالى ملخصا واما الاحسان فهو ان تعبد الله كأنك

تراه

تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ومعنى هذا امر اقية  
 الله تعالى في العبادة الشاملة للايمان والاسلام كما يقع  
 على وجه التكلم من الاخلاص وغيره فهو كالانسيبة  
 للايمان والاسلام ومن ثم حوت العبادة بتاخر الظاهر عليه  
 عنهما والكلام في هذا المقام طويل الذي لا يحيط به  
 وقد اتينا ان شاء الله تعالى على زيادة ما هناك وبالله  
 التوفيق فان قلنا ما الدين قلت هو وضع الي  
 سابق لذوي العقول باختيارهم المجهود الي ما هو خير  
 بالذات فان قلنا وما امور قلنا قال الامم  
 النورية امور الدين الصحة بالمقد والصدق بالقصد  
 والوفا بالعهد واجتناب الحدا اما الصحة بالمقد  
 فالاعتقاد الصحيح السالم من التشبيه والتعطيل والتجسيم  
 في صفات الله تعالى واما الصدق بالقصد فالعبادة  
 بالنية والعمل بالاخلاص واما الوفا بالعهد فاداء  
 الفرائض الخمس في اوقاتها واما اجتناب الحدا  
 فاجتناب محارم الله عز وجل قال الله تعالى  
 وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا  
 والله اعلم بشرايط جميع شريطة بمعنى مشروطة  
 وتانيث الصدق لتاويل شرايط بشرط واعلم  
 ان زيادة التايل المذكور وتركها للموت انما يجب اذا  
 كان المميز مذكورا بعد اسم الصدق واما اذا حذف  
 او قدم وجعل اسم الصدق صفة فيجوز في اسم الصدق  
 اجزا هذه القاعدة ويجوز تركها كما في غير هذه القول



مسایل تسع ورجال تسعة وبالعكس كذا نقله الامام النووي  
 رحمه الله تعالى عن الفخامة فاحفظها فانها عذبة  
 نعيم لم تنقص شروطه بالمعنى الا في الخمسة  
 والمشر بن بل بقي امور افر مبينة في الطولات فمهم  
 المتدا هنا وخصوص الخبر وهو قوله خمسة وعشرون  
 شرطاً ~~احكاماً~~ يقصد به حقيقة الحصر بل التسهيل  
 على المبتدي بكنهه عن التوجه لغيرها الموقع في الحقيقة  
 الناش عن الاشارة للغير بالتعبير بما يشعر بعدد الحصر  
 فيها اخبرها اي اولها عدل عنه دفعاً من اول الامر  
 لتوضيح سوال الترجيع بلا مرجح ان تعتقد ان الله تعالى  
 عما لا يليق به علو السبيل بوجوده وانما قلنا ان من  
 شرائط الايمان الاعتقاد بان الله تعالى موجود  
 لقوله اي قوله الله وحده تعالى معتزلة  
 او هالية للتفظيم والتميز اي عما لا يليق به من علو  
 كبرياؤه انا الله فقله لقوله تعالى علة  
 للقول المذكور او للاعتقاد لا للوجود ففساده كما  
 هو ظاهر ولان المردود لا يصح منه فعل ولا ارادة  
 ولا غيرهما اي الله تعالى واحد في ذاته فلا ينقسم  
 بوجه لا فعلاً ولا هماً ولا فرضاً اي مطابقاً للواقع فلا يرد  
 ان للعقل فرض المحال وصفاته فلا نظير له وافعاله  
 فلا مشابهة بينه وبين غيره لا شريك له في الالوهية اي  
 الوجوب الذاتي ولا في خواصها من استحقاق العبادة  
 وعدم المسبوقية بالعدم وايجاد العالم بجمع جواهره  
 واعراضه وتدبيره كله وخالف في ذلك اهل الضلال

فانيها ان تعتقد انه

من النصارى فانهم قائلون بالتثليث اي كون الالهة  
 ثلاثة الله والمسيح ومريم علي ما يشهد له قوله تعالى  
 انت قلت للناس اتخذوني واممي الهين فمن دون الله  
 او كون الله ثلاثة انهم يقولون الله ثلاثة اقانيم  
 الاب والابن وروح القدس ويسمونه بالاب والابن  
 وبالابن العلم وبروح القدس الحياة وهما قائلون  
 في الحقيقة بكونها ذات لانهم قالوا بان انتقال  
 العلم الي بدن عيسى عليه الصلاة والسلام والمستقل  
 بالانتقال هو الذات لا متنازع الانتقال على الاعراض  
 فقد قالوا بذوات قدسية ومن الثبوتية من المحوسب  
 فانهم قائلون بالاصلين للعالم النور والظلمة فانها عندهم  
 قديمان وتولد العالم من امتزاجهما ولعلمهم ارا دوا  
 بالنور والظلمة خلافت المتعارف والا فالظلمة عدم  
 الضوء من شأنه ان يكون مضياً والنور ما قام بالمضي  
 لغيره كالشمس بخلاف ما قام بالمضي لذاته كالشمس فهو  
 ضوء فالك السيد فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما  
 هذان المعنيان انتهى وقد مر الى انه اذا اقتضد  
 على احدهما اريد به ما يشبه الاخر كما قال الفقهاء في الفهر  
 والمسكين اذا اجتمعا افتدقا واذا افتدقا اجتمعا فهما عرفان  
 لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما  
 ومن المانوية والديانية من الثبوتية فانهم قائلون  
 بان فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة  
 فالك السيد وفساده فلا ههلا لهما عرفان فيلزم قدم

الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم اراد وامعني اخر سوي  
 المتعارف فانهم قالوا النور في عالم قادر جميع بصير  
 انتهى وانا قلنا ان من شرائط الايمان الاعتقاد المذكور  
 لقوله اي الله وجملة تعالي معتزة او حالية  
 للتعظيم والتميز اي عما لا يليق به اي علم الكبر لو كان فيهما  
 اي السموات والارض الهة الا الله غير الله وصف  
 بالالماتعد والاستثنا لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالة  
 على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه والمراد  
 ملازمة لكونها مطلقا او معه جملا لها على غير كما استثنى  
 بغير جملا عليها ولا يجوز الرفع جملا على السدك لانه متفرغ  
 على الاستثنا ومثروا لفسد شئ اي لخرجات عن هذا  
 النظام المشاهد قسلا لا يلزم من الآية نفي واحد  
 غير الله تعالي بل اللازم نفي جميع غير الله تعالى والطلوع  
 اثبات الوحدة وان سلم فاللازم نفي الغير الثاني في  
 السموات والارض لا الغير مطلقا قلت استاذ شيخنا  
 واقول المراد بالجمع ما فوق الواحد فلو وجد فيهما  
 شخص واحد غير الله تعالى صح ان فيهما متعدد واعتبر  
 الله تعالى لان مجموع ذلك الشخص وذات الله تعالى  
 متعدد غير الله فيلزم من نفي متعدد مستصف بانه  
 غير الله نفي غير الله فافهم والدليل الدال على نفي  
 التعدد فيهما دال على النفي مطلقا الا انه خص ذلك  
 بالنفي نظر الى الواقع وزعم المعاند فسد بزم قال  
 المولي سعد الدين واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة

بان يكون في  
 كلام علي وجوبهم

الا الله لفسدتا جهة اقناعية والملازمة فاديه على ما هو  
 الابق بالخطا بيئات فان العادة جارية بوجود التناقض  
 والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله  
 تعالى ولعلي بعضهم علي بعض والا فان اريد النفسا د  
 بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فيحد  
 التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام  
 وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفاء بل  
 النصوص شاهد بطلان السموات ورفع هذا النظام  
 فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد  
 بفسادها عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صافيات  
 لا يمكن بينهما تمايز في الافعال فلم يكن احدهما صانعا  
 فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمايز  
 لا يستلزم الاعداد لعدم الصانع وهو لا يستلزم  
 انتفاء المصنوع على انه يسرد منع الملازمة ان  
 اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان  
 اريد الامكان فان قسلا مقتضي كلمة لو ان انتفا  
 الثاني في الماضي بسبب انتفا الاول فلا يفيد الا الالة  
 على ان انتفا الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفا  
 التعدد قلنا نفي بسبب اصل اللفظة لكن قد تسهل  
 في الاستدلال بانتفا الجزا على انتفا الشرط من غير  
 دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قد بئنا  
 لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتهر  
 على بعض الاذهان احد الاسفها لئ فيقع الخطا في  
 قوله وقد يشتهر على بعض الاذهان الى اضر اشار

به الى ما وقع لابن الحاجب مما حكاه عنه في شرحه على  
 التلخيص وشنع عليه في الرد وحاصل الجواب ان للرد  
 استعمالين احدهما ان يقصد فيه المتكلم افادة سبب  
 انتفا الجواب وهو انتفا الشرط لحكمة تلازمها اثباتا  
 كما في قولك لو هبتني اكرمك اي لكنت لم تجي فلما اكرمك  
 وهذا استعمالها اللغوي والاخر افادة العلم بانتفا الشرط  
 لمن يعلم انتفا الجزا للشرط فيستدل بانتفا الجزا  
 المعلوم ثم على انتفا الجزا المجهول لم اذا انتفا الجزا اللازم  
 مع وجود المذوم ورافع للذوم والاية من هذا الاستعمال  
 ولكن ظاهر كلامه ان المعنى الثاني انما هو بحسب  
 الاوضاع الاصطلاحية لا باسح العقول وان الاية الكريمة  
 واردة على مقتضى اوضاعهم قاله السيد وفيه بعد  
 جدا والحق انه ايضا من المعاني المعتبر عند اهل اللغة  
 الواردة في استعمالهم عرفا فانهم قد يقصدون الاستدلال  
 في الامور العرفية كما يقال هل زيد في البلد فتقول لا  
 اذ لو كان فيه لخصر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على  
 عدم كونه في البلد ويسمى علما البیان مثله بالطريقة  
 البرهانية لكنه اقل استقلا من المعنى الاول كما لمعني  
 الذي ذكره في نعم العبد صهيبي كونه خفا اسم يوصف  
 انتهى ولانه لو كان معه اسم غير لما استقام الخلق والامر  
 اذ قد يريد احدهما ايجاد شي ويريد الاخر نفيه اي لانه  
 يجوز ان يريد احدهما ايجاد شي ويريد الاخر نفيه بان  
 يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلاهما  
 في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذا تعلقا

الشرط

بلغ مقابلة

بين الارادتين فيمتنع وقوع المرددين وعدم وقوعهما لا متناع  
 ارتناع الضدين المذكورين واجتاها فيمتنع وقوع احدهما  
 فلا بد ان يكون احدهما وهو الذي لم يقع مراده مقهورا مغلوبا باله  
 وقوع مراده والمقهور لا يكون خالفا ولا مخالفا له منافيا لا الوهية  
 فلا يكون الاله الا واحدا فان قيل اذا كان عدم حصول المواد  
 غير الزم الممتنع لم ان يقولوا بالحق في حق الباري تعالى وتقدس  
 لقولهم بان قاعة الفاسق مراده لم تعالى ولا تحصل بحيث  
 بان المشية عندهم نوعان مشية قطعية يسمونها مشية قطعية  
 وليست متعلقة بطاعة الفاسق والتعجب هو التلخيص فيها ومشية  
 تفويضية مثل ان تقول لعبودك افعل كذا ولا اجبرك عليه وهذا  
 هي المشية المتعلقة بطاعة الفاسق ولا تعجب في التلخيص عنها  
 ثانيا اي الشرايط ان تقتض ان الله وجعلت نصا  
 معتصمة او طاعة للتظيم والتسيير عما لا يليق به او غلو كبيرا  
 لا يشبه غيره اي لا يماثل غيره اما اذ اراد بالماثل الاخذ  
 في الحقيقة فظاهر ان لا يماثل شيئا من المعاني والاخر اخطا  
 بوجوب الوجود وخواصه وعدمها واما اذ اراد بها كون  
 الشئيين بحيث يسهل احدهما مسد الاخر اي يصلح كل ما يصلح  
 له الاخر فلان شيئا من الموجودات لا يسهل مسد في شئ من  
 الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدر وغير ذلك  
 اجل واعلى مما هو في المخلوقات بحيث لا مبالاة بينهما  
 فالكفي البداية ان العلم من موجود وعرض ومحدث وجائز  
 الوجود ومحدث في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى  
 لكان موجودا وصفة وقد جاء واجب الوجود ودايمين

فالباطل يكون

الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه  
وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في  
جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة  
وقال الشيخ ابو المعين في تبصره انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون  
من القول بان زيد امثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه  
فيه ويسد مسدده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة  
من وجوه كثيرة وما نقوله الا شرعية من انه لا مماثلة  
الا بالساواة من جميع الوجوه فاسد لان المعنى ضلي الله  
عليه وسلم قال احنطة بالحنطة مثلاً بمثل وآراء الاستوا  
في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد درجاته والصفات  
وآثاره والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الماثل هو المساواة  
من جميع الوجوه فيها به المماثلة كالكيل مثلاً ومثل هذا ينبغي  
ان يحل كلام الهمدية ايضا والافاشة ان الشين في جميع  
الوجوه يرفع التعبد لان من اوصاف كل منهما انه لا يقاير  
نفسه فلو لم يقايره الاخر ارتفع التعبد فكيف يصور  
التماثل وانما قلنا ان من شذوذا الايمان الاعتقاد بالوهاب  
لا يشبه غيره لقوله اي له وجلة تعالى مصدقة او  
خالصة للتعظيم والتميز اي مما لا يليق به علوا كبيرا  
ليس كمثله شيء فصيل الكاف فيه زائدة والمعنى ليست  
مثله شيء اذ لو ترك زائدة لكان المعنى ليس مثل مثله  
شيء وذلك اخبار عن ثقي مثل المثل دون نفس المثل  
بمعنى يستحيل على اخباره غيره العدق فلا يكون نفس المثل  
مستغنيا فليكون له تعالى مثل وجود مثله تعالى محال وذلك

لان

لان المثل هو المتشارك في تمام الماهية فلو شارك غيره في  
ذلك لمخالفة بالتعين ضرورة ان المتشاركين في تمام الماهية  
لا بد ان يتخالفا بتعين وتخص لتماز هو بينهما وتبعد  
او لا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون التركيب  
في هويتهما وهو يستلزم الاحتياج المستلزم له واثباته  
لوجوده في الاقايين الثابت بالبرهان القطع له تعالى فقد لزم  
من عدم زيادة الكاف هذا الحال فثبتت زيادتها وايضا  
المقصود بقوله تعالى ليس كمثله شيء نفي وجود مثله  
تعالى فلو لم تكن الكاف زائدة لا فاد الكلام خلاف المقصود  
به وهو لا يليق خصوصا مع بطلان ذلك المقاد في نفسه  
فثبتت زيارتها وما ذكر من زيادة الكاف  
ولزوم المماثلة بتقدير عدم زيادتها غير لازم اما لان المثل  
يأتي بمعنى الذات ومبني المثل بفقتن أي الصفة  
فيجوز ان لا يكون الكاف زائداً ويكون المعنى ليس كذا شيء  
شيء أي ذاته او ليس كصفته شيء أي صفة ولما ذكره  
قال العلامة البصراوي في الامة والمراد من مثله ذاته  
كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في تقييد  
عنه فانه اذا نفي محض بناسبه وتبعد مسده كان تقييد  
همم اولي ومن قال الكاف فيه زائدة لعله عني انه  
انه يعطي معنى ليس مثله غير انه كذا لا ذكرناه وتكمل  
مثله صفته أي ليس كصفته صفة انتهى واما لان الكلام  
وارد على طريق الكناية فانه انتقام مثل المثل مستلزم  
لانتفا المثل عنه فالان الشيء اذا لم يكن له كماله ما يماثل  
مثله فبالطريق الاولى له ما يماثل له فاطلق المذوم وارا د

ان لا يكون

اللازم مبالغة في بقي التشبيه واما لان الكلام مسوق لنفي  
المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وقدره امر مسلم  
لا ينكره احد يصلح ان يكون مخاطبا حتى المشكوك انما الشان  
في بقي المثل وانما شبه فاذا بقي مثل نفسه اما باقيا المثل  
واما بثبوت وانتقام المثل لكن الثاني باطل لانه لو  
تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات متحققة وهي  
مثل لمثلها فيلزم انتقامه وهو انتقام المثل مع ثبوت  
تعيين الاول اعني انتقام المثل والحاصل ان ثبوت  
مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله تعالى ونفي اللازم  
جمل دلالة على نفي اللازم **فكم اقرر السيد محمد بن**  
**كلام العبد** وقدر اجابته **الاسنوي** بان المثل يلزم  
منه بالضرورة ان يكون له مثل فانه اذا كان مثالا لم  
كان محم ومثله له ايضا فيلزم من بقي مثل المثل بقي المثل  
لانه يلزم من بقي اللازم نفي اللازم ثم قال فانه قيل  
فيلزم انتقام ذات الباركي سبحانه وتعالى على هذا التقدير  
لانه من جهة الامثال قلنا لا يلزم فان المراد بقي مثل المثل  
بحسب لسانه تعالى لا يقبى تعالى او تقول حقا بالعقل انتهى  
وقال بعضهم في جواب هذا السؤال ربما يقال المفهوم  
من هذا التركيب على تقدير عدم زيادة الكاف بقي ان يكون  
لمثله مثل سواء بقرينة الاضافة كما ان المفهوم من قول  
المستكمل ان دخل دارك احد فله احد سوى المستكمل وايضا  
لا نسلم انه لو وجد له مثل لكان هو مثله لانه لو وجد  
المثل كمال والحال جاز ان يستلزم محالا انتهى وهذا الجواب  
من هذا البعض كجواب الاسنوي الثاني بقوله او تقول حقا

بالعقل

بالعقل اي ان له تعالى معلوم الوجود فهو مخصوص بالعقل  
القاطع عن المثل فيجب لزوم التناقض السابق في كلام السيد  
الا ان يجيبه بفتح النقص الذي ادعاه الاسنوي والاستقنا  
الذي ادعاه البعض لان المعنى المانع من ثبوت مثل لمثله  
مانع من ثبوت على العموم لثبوت سائر الامثال فليتنا مل  
ولان المتماثلين تجري على احدهما ما يجري على الاخر اي يصلح كل  
لما يصلح له الاخر فلو شابه غيره اي ماثل غيره وجري على غيره  
اكثر وهو الوجود بعد العدم وصفات النقص من  
عطف العام على الخاص لجري ذلك اي ما ذكر من حدوث  
وصفات النقص عليه اي لصلح ان يجري ذلك عليه فلا يكون  
المتماثل **قال** اجاب الله وان عقيب قول العبد ولا يقوم  
بذاته حادث فسر لان ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات  
الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفات  
الكمال نقص وهو متفرع عن ذلك وهذا الثاني اذ لم يكن  
صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورده على هذا  
انه انما يكون اخلو عن صفات الكمال نقصا لو لم يكن حال  
اخلو مستقفا بكال يكون زواله شرطا لحدوث هذه الكمال  
بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى  
الابد واجيب عنه بان اذ كان كل فردا حادثا كان النوع  
حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلنا انت ضيق  
بعضا ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما سلفناه  
من ابطال الخواص المتماثلة الغير المتناهية لبيان  
برهان المتضايف وغيره فيها لهذا المراد من احداث هذا الصفة

الضمان

143.

كان النوع هادئا



فما تقدم من انه لا يقوم ب ذاته حادث الصفة الحقيقية واما الصفات  
 الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة  
 كما لقيت زيدا وعدم خالفته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير  
 ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء من يمينك  
 الى يسارك وانت ساكن غير متحرك والصفات الحقيقية التي  
 تلزمها الاضافة انما يتغير بغيرها دون انفسها لا يقال  
 هذا الدليل جار في الاضافات والصلوب مع تعلق المدعي عنه  
 لا يقال لا مسلم به بان الدليل فيها كما كان مثل ايجاد العالم  
 وخالفية زيدا ليس من صفات الكا كحقي يكون اخلو في الازل  
 نقضا بل قد يدعي ان اخلو عنها في الازل كما كان نظيره استنشاذه  
 تعالى بالتقدم الزمني كما استنشاذه بالتقدم الزاقي على انه يمكن ان  
 يقال ان وجود العالم في الازل مستحيل فلا يكون عدم ايجادهم في  
 الازل نقضا كما ليس عدم مفول القدر في المستحبات نقضا وما يقال  
 من ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية عنه تعالى فيجوز ان  
 الدليل فيها لا يضر لان المدعي غير متعلق بامتناع اخلو عنها  
 كما مستها أي شرايط الايمان ان يعتقد انه اي الله تعالى  
 قدم اي لا اول له اي لوجوده وقوله ولا اخر اي لوجوده  
 ذكرنا سببه لقوله لا اول له لان الاصل في مفهوم صفة القدم  
 اعني الازلية فانه ليس باضافته اليه لانه لا يثبت قدمه  
 استحالة عدمه وانما هو مفهوم صفة النقا وهي الابدية لانه اي  
 له وجهه تعالى معتد منه او حاله للتعظيم والتميز اي عما  
 لا يليق به ان يخلو كالبدا خلق العالم جوهر اكان المخلوق او عرضا  
 هو في الاصل محلي به الشيء كالحاتم لا يختم به غلب على ما يعلم به له تعالى

متغير

ليس بشئ ولا لشيء  
 فكأن مثل سلب  
 اكسبه ولو ازلما

ما سوى ذاته وصفاته من الموجد ذاته وعلى هذا رأي منكري  
 الاحوال اما مشبهتنا لالتماهي فيجب عدم قامية بوجوده وليست  
 موجودة ولا معدومة عنه وهي قامية به فعلي هذا يزداد  
 في التعريف والاحوال لانها من العالم يقال عالم الاجسام  
 وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الانسان  
 وعالم الارواح الي غير ذلك من الاجناس فزيد ليس بعالم  
 بل من العالم فانه لا مكانه او افتقار الى موشر واجب لذاته  
 يدرك على وجوده لا دولة العقلية كقوله تعالى لا اله الا هو  
 خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير له قاله اما من  
 اكرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور السدس  
 والاهل على ان الخالق هو الله تعالى ولا ثالث سواه فان اخلوا  
 كلها حاشه بقدره الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق  
 به قدره العبد وبين ما يتعلق به وقاله حجة الاسلام  
 لا بطله العبد المحض بالضرورة فان به حجة المعتدل  
 حاكمة بالفرق بين حركة المقتض وحركة المختار وبطل كون  
 العبد خالقا لا فعالة بالادلة السقيمة التي ذكرناها والعقلية  
 المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد  
 انما مقدرة بقدره الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على  
 وجه اخر من التعلق به غير عنه بالاكساب فحركة العبد  
 باعتبار نسبتها الي قدرته تسمى كسبالم وباعتبار نسبتها  
 الي قدرته تعالى خلقا فهي خلق الرب ووصف العبد  
 وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا  
 له واكثر المعتدل على انما حاصلة بقدره العبد وهذا

و

لام

والاستاذ ابو اسحق الى اننا واقعة مجموع القدرتين على ان  
تعلقها جميعا باصل الفعل والقاضي ايضا الى اننا واقعة بمجموع  
القدرتين لكن قدرة الله تعالى تنطلق باصل الفعل وقدره العبد  
بكونه طاعة ومعصية قال **الاجاب** الدواني قلت الظاهر  
انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والصية  
والا لزم عليه بما على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخل في ذلك  
الوصف فهو بالنسبة الى الطاعة ومعصية وقال في  
قواعد العقائد ان مذهب الحكم والمعتزلة جميعا ان الله تعالى  
يجب للعبد القدرة والارادة ثم هما بهما وجود المقدور  
فليس هذا مبني على ظاهر مذهب الحكم فان تحقيق مذهبهم  
ان تعالى فاعل لخواص كلها كما سبق نقله من الشفا وصرح  
به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات  
البغدادى بانهم نسبوا المخلوقات التي في المراتب الاخيرة  
الى المتوسطة واكتوسطة الى العاليه والواجب ان ينسب  
الكل الى المبدء الاول وتجعل المراتب شروطا متعده لا فاضلة  
وهذه موازنة تشبه المواخذات اللغوية فان كل متفقون  
على حدود الكل منه جل جلاله وان الوجه في مذهبهم  
على الاطلاق فان نساها في تعاليمهم لما لم يكن منافيا لما **استظهر**  
وتنبوا امسايله عليه وقال **استظهر** في التمهيد وان سالت  
الحق فلا يبعث ان يكون على الوجه الاما هو بدي من كل وجه  
عن معنى ما بالقوة وهذا موصفة الاول لا غير وما نقل عن  
افلاطون من ان العالم كورة والارض مركزه والخواص بينهما  
واسم الارض فان المظهر يشهد بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة

ثم ينسبوه

٢

على

على الاشعري بان قدرة العبد لما لم تكن موثقة فتسميتها قدرة  
مجرد اصطلاح فان القدرة صفة موثقة وفق الارادة وبان  
العنق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم  
وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب  
واجب **استظهر** بان القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هو ام من  
الكسب والعنق بينهما وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا  
الاعم ولا تستلزم العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب  
فلا يقع في اصول الاشعري وسياتي بسط الكلام فيه الى هنا  
كلام **الاجاب** الدواني رحمه الله تعالى واذا ثبت انه خالق العالم  
فالعلم محدث وكل محدث له محدث بالضرورة فاما ان سيدور  
او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين  
الثالث **استظهر** فاختلف في اعداد الاجناس العالم وفي مقدار  
على اقوال الله تعالى اعلم بالصحيح منها فقتل الله تعالى الف  
عالم ستمانية في البحر واربعماية في البر وقتل ثمانية عشر  
الف عالم الدنيا عالم منها وما العرمان في اخواب الاكسفاطاطي  
البحر وقتل اربعون الف عالم الدنيا من شرقها الى مغربها  
عالم واحد وقتل ثمانون الف اربعون الف في البر واربعون  
الف في البحر وقتل ثمانية وستون عالما جملة عمارة لا يعرفون  
خالقهم وستون الف مكسيون يعرفون وقتل مائة الف عالم  
اذ روي ان الله تعالى خلق مائة الف قنديل وعلقها بالعرش  
والسموات والارض وما فيها حتى اجتمعت والنار كلها في قنديل  
واحد ولا يعلم احد ما في باقي القناديل الا الله تعالى وقال  
كعب الاحبار لا يحيى عدد العالم احد الا الله تعالى وما به علم

جنة دريك الاله ولا منه اي الله تعالى لو لم يكن قد بالكان حادثا  
 مسبوقا بالعدم ولو كان حادثا لكان وجوده من غير ضرورة  
 وهو باطل لنا مسدود من ان الحادث لا يكون الها سادسنا  
 اي شرايط الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى حي وحي  
 والحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة  
 الحي هو الدرك النحال وهي عندنا صفة رابدة على العلم  
 والارادة كما في سائر الصفات الكالسية وانما قلنا ان من شرايط  
 الايمان الاعتقاد بان الله تعالى في لقوله اي الله وحلة تعالى  
 معتزلة او حالية للتعظيم والتميز اي بما لا يليق به او علوا  
 كسيرة الاله اي لا معبود بحق موجودا وفي الموجود كذا فقد  
 اخبر المتأخرين ان لم يحصل الاله هو صفة لان المعنى على نفي الوجود  
 عن الالهة سوى الله لا على نفي لفظ نيرة الله عن كل اله وهو الذي  
 يفيد الاستثنا المفرغ الواقع موقع الخبر كما لا يخفى وانما لم يقرر  
 الخبر ممكن او في الامكان مع ان فيه رد الخطا المبكر في اعتقاد  
 تعدد الالهة على وجه ابلغ وهو سلوك الطريقة البرهانية  
 لان نفي الامكان يستلزم نفي الوجود بدون العكس لان المقصود  
 بالثبوت التوحيد وهو الثبات الوجود لله تعالى ونفيه عن اله  
 غيره واثبات الامكان لا يستلزم اثبات الوجود فان قلنا  
 فانظام لا ينفي الامكان عن غيره تعالى قلنا ذلك الذي  
 مستدل عليه بذا ليل اخر وليس بمقصود بالبيان هي من ان  
 ان المتبردين لا يدعون لظلال غيره تعالى بدون الوجود  
 الحق فقولنا تعالى ليقول تعالى الي اخره علة للقول المقدر  
 او للاعتقاد بالحياة لنفسه كما هو ظاهر وانه اي الشأن

لا يجوز ولا يصح وجود شيء من الامور الوجود من غير حق  
 سائر شيئا اي الشرايط ان تعتقد انه اي الله تعالى عاقل  
 والعلم ما به تكشف الاشياء انكشافا تاما وذهب اهل السنة الى  
 انه موجود قام به تعالى قيام الصفة بالموصوف وتعلق بكل امر  
 فانكشف له ازلا وابد اذاته وكل ممكن وممتنع وقد تغير العقل  
 في كيفية التعلق وفي تفسير الامام لا يعلم كنه صفاته لا لا يعلم كنه  
 ذاته وانما المعلوم اننا ما لا نعلمها ويلزم منها اثار كاتقان الخلق  
 وذاته تعالى لم تكمل بها لان الذات كالجب الهما فيلزم استحالة  
 الذات بالممكن بالذات بل كمال الذات استلزم صفات وفي ترجمة  
 العوارف ان الصوفية اجتمعت على انه صفات ثابتة لا يمتنع  
 انه محتاج اليها وينفك بها بل بمعنى نفي الصفة وثبوتها قائمة  
 به واهل السنة هذه المسئلة تفتيشه سكت عنها الاصول  
 او او هي خلافها وتوضيحها ان الاحتياج الى الصفة الوجود  
 في تحقق اثرها بل لو لم تكن موجودة لكان الاثر على حاله الا  
 ان وجودها الكمال لا يقتضيها كمال الذات فانه قد وقع قول الحكم  
 الكمال بالذات اعلى من الكمال بما سواه لا استلزامه الاستحالة  
 وقلنا ان مذهب اهل السنة اعلى نقلا وعقلا لكن فيه ايجاب  
 تعطيل الصفة ودفعه ان مجرد وجودها فائدة وان سلم فليكن  
 نسبتها للاثار عارضا كسائر الاسباب عند الشيخ الاشعري فلا  
 استحالة ولا تعطيل فتدبره ثم اعطيه فانه عز يتركه اذكره  
 استاذ شيخنا وانما قلنا ان من شرايط الايمان الاعتقاد  
 بان الله عالم بقوله اي الله تعالى وحلة تعالى معتزلة او  
 حالية للتعظيم والتميز اي بما لا يليق به ان علوا كسيرة

انزله بعلمه و لقوله عالم الغيب والشهادة اي كل غيب وشهادة  
 فقولته لقوله تعالى الي اخره غلة للقول المقدرا ولا اعتقاد لا  
 لعلمه لفساده كما هو ظاهره لان الافعال المشاهدة  
 المتقنة لا تحصل من جاهل فهي والتمس على علم فاعلمها ومن تفكر  
 في بدايع الايات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقايق  
 حكم تدبر على تلك الحكمة صانها وقله الكامل كما قال تعالى  
 سمعهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق  
 ولا يدركون الحيوانات قد تصد رعنات افعاله عجيبة متقنة  
 كما يشاهد من بيوت النحل وغيرها فاما مخلوقة الله تعالى على اصول  
 الاشعري اذا لم يشعر غيرهم بحججه تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات  
 بما ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال تعالى  
 وادجي ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا وتطابره  
 في الايات والا حاديت كثيرة واما علمه بذاته فلان كل من يعلم  
 شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلم مع ان الجهل ينقص  
 بافتقار العقل ومن كلام امامنا الشافعي رضي الله تعالى عنه  
 كفى للعلم فضيلة ان يدعيه من ليس فيه وكفى بالجهل سوءا  
 ان يقيم امره من هو فيه ويفض اذا نصب اليه والجهل  
 ادراك الشيء على خلاف ما هو به في الواقع سواء لان ذلك الادراك  
 مستند الي شبهة او تقليد فليس الشات معتبرا فيه وهو  
 صند العلم لصديق حد الصدين عليهما فانها محنيان وجوديان  
 يستعمل اجتماعهما في محل واحد وبينهما كناية اختلاف ايضا  
 خلافا للعتل في قولهم انه ليس صند له بل هو مماثل فامتناع  
 الاجتماع بينهما انا هو لما ثلثة لا للمصادرة والاحتجاج لكلا القولين

سبين

مبين في كله واجمل كما يجري في التصورات تجري في التصديقات  
 بل تقتض بما بنا على ما هو الحق عندهم من ان التصورات لا تحصل  
 عدم المطابقة خلافا للتصديقات كما قد في شرح المواقف  
 لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فاننا اذا راينا من بعيد  
 شجرا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهنا صورة انسان فذلك  
 الصورة صورة انسان وعلم بصوري به واحاطا انما هو في حكم  
 العقل بان هذه الصورة لشبح المري فالتصورات كلها مطابقة  
 لاهي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم  
 المطابقة في اجسام العقل المقارنة لتلك التصورات انتهى  
 وبعض العلماء وصف الجهل المذنب بان تقدم وسماه بالركب  
 وانما وصف بالركب لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه  
 فهذا اجهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه  
 فهذا اجهل وقد تركبا معا وجهل السبيل المتبادل المركب  
 عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما بالشيء مطلقا بان لا يدركه  
 لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو به فلا يكون صندا للعلم  
 بل مقابلا له مقابلا لعدم الملكة كما قاله في المواقف وشرحه  
 فدخل في عدم العلم بالشيء السهو والغلطة والذهول  
 وما بعد العلم وغيره وما بعد العلم وغيره وفي المواقف  
 وشرحه انه يقرب من البسيط السهو وكان جهلا بسيطا  
 بسبه عدم استقنيات التصور اي العلم فانه اذا لم يتمكن  
 ويشتر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويذول  
 اخوي ويثبت به له تصور اخر غير مستقر فيثبت بها  
 بالاخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادرك

اي فهم العلم بعد العلم والنسيان

تنبه تنبيه وعاد اليه التصور الاول وكذا الفعلة ويضم منها  
عدم التصور مع وجود ما يقتضيه والذهول ففعل وسببه  
عدم استنبات التصور جيدة وذهشا قال تعالى يوم ترونها  
تذهل كل مرضعة عما ارضعت فتوقم من السهو والجهل البسيط  
بعد العلم بيمين نسيانها وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول  
زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها  
عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قالت  
الامدي ان الفعلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة  
لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى  
انه يستحيل اجتماعهما معا قالت واجمل البسيط يمتنع اجتماع  
مع العلم لذاتهما فيكون صداله وان لم يكن صفة اشياء وليس  
اي اجمل البسيط عند اجمل المركب ولا الشك ولا الظن ولا  
السطر بل يجمع كل ما منها لكنه يضاد النور والفعلة والموت  
لانه عدم العلم عما يشانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور  
في حال النور واخوانه واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور  
المذكورة وفي جميع اجوام وشرحه الجلال المحلى والسهو والذهول  
اي الفعلة عن العلوم احصاها في الحافظة فلا ينافي الفعلة  
عنه لانه باعتبار المدركة فينبه اليه با دني تنبيه بخلاف  
النسيان فهو زوال العلوم فيستلزم تخصيصه انتهى وقصته  
ترادف الفعلة والذهول واعنيتهما من السهو ومباينة  
الثلاثة للنسيان وذلك خلاف ما سبق عن المواقف وشرحه  
ثامنها اي شرايط الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى  
قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين واحكاما لكن القدرة

عنه

عند المتكلمين عبارة عن كونه بحيث ان شافعل وان لم يشا لم يفصل  
ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العاقل دايما الوقوع  
ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دايما الا وقوع  
وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طم فيها ولا ينافي كذاهما ودوام  
الفعل وامتناع الترك بسبب الفيل لا ينافي الاختيار كما ان العاقل  
ما دام عاقلًا فلا يمتنع عنه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الفخذ  
فيها من غير تعلق مع انه يمتنع بالاختيار وامتناع ترك الانحاض  
بسبب كونه عاقلًا يمتنع الترك لا ينافي الاختيار فاما طمك بل يكون  
عليه عين ذاته فمنه تعالى قادر على جميع الممكنات لان مقتضى  
لقد رتبته هو الذات والصح للقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته  
في البعض ثبت في الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا  
يقدر الممكن على تقدير وجوده من الانبعاث الى الواجب وقد ثبت  
انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص  
وهو على الله تعالى محال وقد تطلق القدرة ايضا على صفة  
ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فيما لا يزال فالقدرة  
صفة تؤثر وفق الارادة اذ منبها الى الضدين والاوقات  
سرا فلا يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك  
وكما يمكن ان يقع احدهما في وقت الذي وقع فيه يمكن ان يقع  
قبليه وبعده ونسبتي لذلك تامة وانما قلنا ان شرايط  
الايمان اعتقاد انه تعالى قادر على جميع الممكنات لقوله  
اي الله تعالى ان الله على كل شيء شهيد اي تامة القدرة وهي صفة  
ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فيما لا يزال  
سواء لان عدم القدرة نقص والنقص عليه تعالى محال  
فيل الاول في ثبوت هذا المطلب بل سائر المطلب التي لا يمتنع

عن صحة الفعل  
لا لتركه وعنده  
الحكما عبارة م

على

انهم

من الممكنات

ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالادلة السمعية فالتدليل  
 انه واني قلعت كون شمول القدرة مما لا يتوقف ارسال الرسول  
 عليه بحسب نفس الامر مسلم اذ فرض قدرته على ارسال فقط  
 كلفني في صدور ارسال منه كذا اثبات ارسال الرسول يتوقف  
 على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المجرى فعله  
 خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف  
 الفاعل المختار عاداته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا  
 يتوقف على اثبات كونه فعالا وكونه فعالا ثبت بشمول  
 القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المجرى فعلا الله تعالى  
 ومقدوره وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده لا يجدي  
 فليتم ما قيل الاول في اثبات هذا المطلب بل سائر  
 الطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها بالادلة  
 السمعية فيستدرك على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على  
 كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شيء  
 عليم وامثاله تاسمها اي شرايط الايمان ان تقتضيه  
 اي الله تعالى يريد لجميع الكائنات الارادة والمشيئة  
 عبارتان عن معنى واحد وهو صفة ارادية مفيدة للعمل  
 والقدرة متعلقة في الازل بتخصيص الاحداث باوقات  
 حد وثما قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كانا  
 يقع بقدرتها احد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الاخر ونسبة  
 كل منهما الى الاوقات سواء اذ كانا يمكن ان يقع في وقته الذي  
 وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع  
 دون غيره وفي هذا الوقت دون غيره من تخصيصه بغيره  
 ذلك اي لذاته حتى لا يحتاج الى تخصيص اخر غيره ويسلم

لوجه

ان تمسك

وهو الارادة ولا يلزم من تعلقها لا يتم كون الفاعل موجبا بالآ  
 وانما يلزم لو كان تعلقها لذات الفاعل فعمل ان تعلقها لذاتها  
 لا ينافي اختيار الفاعل وان تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة  
 وان وقوع الشيء تابع لتعلق الارادة ان لا يتوقف على ما  
 العلم المتعلق في الازل بتخصيص الارادة بمعنى ان حدوث  
 الاحداث على حسب ما تعلق به العلم القديم وان كان متبوعا للعلم  
 بمعنى ان العلم بحدوث الاحداث في وقته المين تابع بحيث  
 يقع فيه فالعلم بان زيد سيقوم غدا انما يتحقق اذا كان هو في  
 نفسه بحيث يقوم فيه فلا منافاة بين ما يقال من ان العلم  
 تابع للوقوع وما يقال من عكس ذلك وهذا المخصص هو  
 الارادة وهي قديمة اذ لو كانت طارئة لزم كونه تعالى محلا  
 للحوادث وايضا لا تحتاج الى ارادة اخرى ويسلم  
 وهي شاملة لجميع الكائنات لانه تعالى موجبه لكل ما يوجد  
 من الممكنات كما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار  
 فيكون مريد الهما والان الاجاد بالاختيار يستلزم ارادة  
 الفاعل ومن جملة الكائنات الشئ والكفر والمشيئة فيكون  
 تعالى مريدها خلافا للمعتزلة واستدلاله الوجه الاول  
 ان الشئ ورواها غير ما مورسها فلا تكون مرادة اذ  
 الارادة مدلول الامور لازمه الشئ لو كانت لمراده  
 لوجب الرضي به لان الرضي بما يريد له تعالى واجب والرضي  
 بالكفر كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والفاسق  
 مطيعا بكفره ومهصيته لان الاطاعة تخصيل مواد المطاع



الرابع قوله تعالى ولا يرعني لعباده الكفر واجواب عن الاول  
 ان الامر قد ينفك عن الارادة لا مبرر مختبر فان السلطان لو تواعد  
 بعتاب السيد علي ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعيت  
 السيد مخالفة العبد له واراد تهميده عذره بعصيان العبد له  
 بحضور السلطان فانه يامر العبد ولا يبريد منه الاثبات بالامور  
 لان المقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني  
 ان الواجب هو الرضي بالقضا لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضا  
 واورده عليه انه لا معنى للرضي بصفة من صفات الله تعالى بل  
 المراد هو الرضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالجواب  
 على هذا ان يجب بان الرضي بالكفر اذ من حيث هو مقضي ليس  
 بكفر واجيب عنه بان هذا الايراد غير وارد على نفسه  
 انقضا بالفعل اذ لا توقف في صحة الرضا بفعل الله تعالى وكذا  
 انفسر بالارادة كما في شرح المواقف اذ لا اشكال في صحة نطق  
 صفة الله تعالى والرضي به وقد اوضح السيد في شرح المواقف  
 المقام لعبارة حسنة فقال ان الكفر نسبة الى الله تعالى  
 باعتبار قاعليته واجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار  
 محليته كاتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون  
 الاولى والرضي به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية  
 والعقرب بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضي شي يستلزم  
 صدوره عن فاعله وجوب الرضي به باعتبار وقوعه صفة لشي  
 اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضي بموت الانبياء عليهم الصلاة والسلام  
 وانه باطل اجماعا ومحصله ان الانكار المتعلق بالخاصي انما هو

باعتبار

باعتبار المحل باعتبار الفاعل فان الاتصاف بما منكرو ون خلقها لا  
 واجادهها اذ قد يتحقق مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن  
 ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء وبحكم ما يريد والرضا انما  
 يتعلق باجادهها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث ان الطاعة  
 تحصيل ما امر الله به المطاع لا تحصيل ما اراد به قال اجمال  
 الله واني قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه  
 اتي بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم  
 يات بالامور يكون مطيعا لاداتي بما يرضاه السيد ولا شك  
 انه لو علم السلطان حقيقة احوال لم يقم للسيد عذرا في صورة  
 المخالفة ويمكن ان يقال الامور انما امر تكون يلزم منه وقوع  
 الامور به وهو يميز ماير الكائنات وامر تشريعي تدوين عليه  
 مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاثبات بما يوافق الامر  
 الثاني والرضا به ترتب عليه دون الامور الاول اذ خالف  
 الثاني وانما قلنا ان من شرائط الايمان الاعتقاد انه مريد  
 لقوله اي الله تعالى يفعل ما يريد ويفعل ما يشاء  
 وفي ذلك تنبيه على ما تقدم من ان الارادة والمشيئة بمعنى  
 واحد فقوله لقوله اي اخره على القول الحق راو الاعتقاد  
 لا الارادة لفساده كما هو ظاهر لعدم الارادة والمشيئة  
 نقص بحسب تذييل الله تعالى عنه لانه محال عليه ما شرعا  
 اي شرائط الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى مستلزم  
 وقد اجمع الانبياء على الصلاة والسلام على انه متكلم وتواتر  
 نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن  
 اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام يجوز ارسال

الثالث

الرسول بان يخلق الله تعالى فهم خلاصته ورياء برسالته من الله تعالى  
 في تبليغهم احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزات طالت حتى يبين فينبت  
 رسالته من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبتت صفة الكلام  
 بتوهم ولا خلاف بين اهل المذنب كونه تعالى مستكلاً لكن اختلفوا  
 في تحصيل كلامه وقدمه وحده وذلك لانهم لما راوا قبا سين  
 متقاربتين النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة وكلامه صفة له قد يم  
 فكلام الله تعالى قد يم وكلام الله تعالى مولف من حروف مرتبة  
 متعاقبة في الوجود وكلامه كذلك متوحد فكل كلام الله تعالى  
 حادث واضطررنا الى التدرج في احد القبا سين ضرورة امتناع  
 حقيقة التقيض فنحن كل طائفة بعض المقدمات فالحقا بله  
 ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قد يمه ومنعوا  
 ان كل ما هو مولف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل  
 قال بعضهم بقديم الكاتب والمخلد وصانع الغلاف وتبيل انهم  
 منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللغوي رعاية الادب  
 واحدا اذا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال  
 بعض الاشاعره ان كلامه تعالى ليس قائما بلسانه وقلت ولا  
 حال في مصنف اولوحي ومتبع عن اطلاق القبول كونه كلامه  
 وان كان المراد هم اللغوي رعاية الادب واحدا اذا عن ذهاب  
 الوهم الى الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه  
 مولف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه  
 مستكلاً ههنا انه موجود لتلك الحروف والاصوات في جسم كاللوح  
 المحفوظ او جبه بل والنبي صلى الله عليه وسلم او غيره كقوله موسى  
 منعوا ان المألوف من الحروف والاصوات صفة له تعالى والكلانية

متعارفين

الجليل الفيلسوف  
 قلت ما بالهم  
 لم يقولوا  
 بقديمه

قد جئت به

لما راوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة  
 الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره وان معنى  
 كونه مستكلاً كونه خالفاً للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا  
 الى ان كلامه صفة مولفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة  
 بذاته تعالى ومنعوا ان كل ما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة  
 قالوا كلامه معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا  
 ان كلامه مولف من الحروف والاصوات ولا تراعي بين الشئ والمعتزلة  
 في حدوث الكلام اللغوي انما تراعيهم فيه اثبات الكلام النفسي  
 وعدمه وذهب العلامة الغضائري الى ان مذهب الشئ ان الالف لفظ  
 ايضا قديم واغزو في ذلك مقالة فكرياً ان لفظ المعنى يطلق  
 تارة على مدلول اللفظ واخرى بالقائم بالغير والشئ لما  
 قالوا ان الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول  
 اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاماً مجازاً  
 لدلالة على ما هو الكلام الحقيقي حتى يصير جوا بان الالفاظ حاو  
 على مذهبهم ونكبة ليست كلاماً حقيقياً وهذا الذي يسمونه له  
 لوازم كثيرة فاسد كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين في معنى المعنى  
 مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلاماً الله حقيقة وكعدم المعار  
 والتميز بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلاماً  
 حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن والاحكام الدينية  
 فوجب حمل كلام الشئ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام  
 النفسي عند امرئاً مثلاً للفظ والمعنى ضمناً قائماً بذاته تعالى  
 وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالتفات المحفوظ في الصدور  
 والمكتوب غير الكتاب والمقروء غير القراء والمحفوظ غير المحفوظ

عليه

صيه

وما يقال من ان الالفاظ والحروف مترتبة متعاقبة فجوابه  
ان ذلك الترتيب انما هو في التلظظ لعدم مساعده الالف  
والايم الدالة على الحروف بحسب جملة على حدوت تلك  
الصفات المتعاقبة بالكلام دون لفظ الكلام جمعاً بين الادلة  
وتلخيص هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل  
ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في تضائده  
الاقدام وبعضهم انكره اما اولاً فلان مذهب الشيخ ان كلامه  
تقالي واحد وليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يصير احد  
هذه بحسب التعلق وهذه الالفاظ لا تنطبق على الكلام  
اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل لللفظ  
منه التكلف واما ثانياً فلان كون الحروف والالفاظ متساوية  
قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يقضي الى كون الاصوات  
متساوية اصراً في سبالة موجودة بوجودها لا يكون فيها سبالة  
وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض  
الموضوعات من غير ترتيب وتقف بين اجزاء واما ثالثاً  
فلانه يودي الى ان يكون اي ان يكون الفرق بين ما يقوم  
بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجماع  
الاجزاء وعدم اجتماعه بسبب تصور الالة فتقول هذا  
الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته  
تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجد وكذا ما يقوم  
بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والمقار  
بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان  
من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية

به تعالى مجازاً لصفات المخلوقين واما رابعاً فلان لزوم ما ذكره  
من المقاسم مستوع فان تكفير من انكر كون ما بين الالف  
كلام الله انما هو اذ اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا  
اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة  
بذاته تعالى بل هو ذات على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز  
تكفيره كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا العلامة  
العصنة وموافقيه وما علم من الدين كون ما بين الالف  
كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه والا على ما هو كلام الله  
حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف سيدي  
انه في ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب  
وكيف يزعم ان هذا اجماع الفقهاء من الاشاعرة انكروا  
ما هو من ضروريات الدين حتى سلبوا تكفيرهم ما شام  
عن ذلك واما خامساً فلان الاول الالة على الشرح  
لا يمكن جلبها على التلظظ بل يرجع الى اللفظ كيف دللنا  
ما لا يتعلق الشرح بالتلفظ به كما شرح حكمه وبقي فلا وسمولنا  
في تحقيق الكلام كلام يتوقف على مقدمة هي ان مبدأ  
الكلام النفسي فينا صفة نستمكن فيها من نظم الكلام الفيات  
وتدريجها على الوجه الذي ينطبق على المقطوع وهذه  
الصفة عند الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير  
العلم فانها قد تختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا  
ففيه تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة فليس كلامنا  
بل كلامنا هو الكلمات التي ترتبنا هاتي فينا لا غير وما

تمهيد

منها

رتبة غير نافذة كلام الغير اذا اتممت ذلك فنقول كلام الله تعالى  
 هو الكلمات التي رتبها الله في علم الازلي بصفته الازلي الذي هو  
 مبدأنا ليعلمنا وترتيبها وهذه الصفة قد نجت وتلك الكلمات  
 المرتبة ايضا بحسب وجودها العلي وليس كلام الله تعالى الا  
 ما رتبته الله بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينهما  
 في الوجود العلي حتى يلزم حد وثباتا لتعاقب بينهما في  
 الوجود الخارجي وهو كسب الوجود كلام لفظي وهذا  
 الوجه سالم عما يلزم المذهب المنقول منذ ما يلزم على مذهب  
 المعتزلة من كون كلامه تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية  
 من كونه تعالى محلا لحدوث وعلى مذهب اهلنا ببلده من قد مر  
 اكد وقت والأصوات مع به امة لقائهما وتجددها وعلى ما هو  
 ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحدوث ليست  
 كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به العلامة العنبر  
 كلام الشيخ من ان الأصوات مع كونها من الأعراض السببية  
 قائمة بذات الله تعالى من غير ترتيب والترتب منها لقصور الالة  
 فانه يودي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبته  
 العلامة العنبر على متقدمي الاشاعرة من ان الحروف ذات  
 التمهي حسنة يكون بكلام الله تعالى وانكار كون ما بين اللفظين  
 كلام الله تعالى كما انكار كون ما بين اوراق ديوان كلفظ كلام  
 الله تعالى فيكون كلفزا في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا  
 المكتوب كلام الله تعالى الا انه وتلك الكلام موجودا بالوجود  
 اللفظي وعلى التامل الصادق محض رفض المقصود واجمال

ان رتبة الكلمات  
 والكلام مطلقا  
 كسائر الكلمات  
 ان رتبة بحسب  
 وجودها  
 اللفظي

يكون

رسم

سميته بحقيقة هذا المقال هذا الكلام الجلال الدواني وانما قلنا  
 ان من شرايط الايمان اعتقاد ان الله تعالى متكلم لقوله  
 اي الله تعالى يريدون ان يبدلوا كلام الله ان يضلوه وهو  
 وعده لاهل كذبه ان يعقوبهم من مقام مكة مقام خيبر  
 وقيل قوله ان يحدوا امرهم ابدا او الظاهر انه في نبوت  
 والكلام اسم للتكلم قلب في الجملة المفضل وقد اهتزة والتماسي  
 كلم الله وهو جمع كلمة على قول وقوله اي الله تعالى وكلم الله موسى  
 تكليم وهي منتهى مراتب الوحي وحض به موسى من بينهم وقد  
 فضله الله تعالى عليه الصلاة والسلام بان اعطاه مثل ما اعطا  
 كل واحد منهم فان قيل لم خصه موسى عليه الصلاة والسلام  
 باسم التكلم مع انه انما سمع ما يد له عليه فامعني اختصاص موسى  
 عليه الصلاة والسلام باسم التكلم قلست اجيب بانه مع صوتا  
 ولا على كلام مخلوقا له فقال من قبله مدخل كسب لعهد من عباده  
 وان كان من جملة واحدة والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور  
 والاشاعرة وابو اسحق وقيل سمعه يصوت من جميع الجهات  
 واختار الامام الفخراني رحمه الله تعالى انه سمع كلامه الازلي من  
 غير صوت ولا حرف كما يري في الاخرة ذاته بلام ولا كف  
 فقوله لقوله الى اخره جملة للقول المختور او للاعتقاد لا لوجود  
 كلام لسانه كما هو ظاهر ولان عدم الكلام نقض بحسب تنبيه  
 الله تعالى منه باجماع العقلاء اذ عشت رها اي شرايط  
 الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى بصيد والبصر صفة  
 تتعلق بالمبصرات فتم ذكر ادراكنا ما لا على سبيل التحيل  
 والقوم ولا على طريق تارة فاسية ووصول هو ولا يلزم من

تعالى  
 ما يد له على كلام  
 تعالى وكل منا  
 قد سمع



المتعلقة بها وان لم يجر وصفه باللس والذوق والشم لما  
 ان الشئ المتعلق به غير متعلق باللس والذوق والشم  
 ينسب عن اتصاله بحسب تجميعه تعالى عنها  
 الشئ الا شئ لا حاجة في ذلك الى صفة اخرى هي صفة  
 لذلك ومنه في مناجاة بعضهم الا دراك صفة ثامنه  
 به تعالى ورا التكوين فليس به فقولهم لقوله الى اخره  
 علة لقول المذكور او لا اعتقاد لا للسمع لفساده كما هو  
 ظاهر ولا لعدم الظاهر نقص والله تعالى متزه عن  
 جميع صفات النقص باجماع العقلاء ثامنه عشرها  
 اي شرايط الايمان ان يعتقد انه اي الله تعالى لا يجري  
 في العالم امر اي لا يجره في العالم شي الا بارادته وتقدم  
 صفاتها وحكمه لا يبعد ان يكون اشتراك الى خطاب  
 التكوين وهو قوله تعالى انما امرنا شي اذا اردناه ان  
 نقول له ان يكون بنا على القول بانه شئ في وتعالى امره  
 عاونه فيها اذا اراد وجو شي ان يقول له ان يكون  
 فان قوله كن خطاب وحكم على الشئ المتخاطب به بان  
 يجره واما على القول بان معنى الانية تمثيل سرعة  
 وجود الشئ عقوب تعلق الارادة به سرعة امتثال  
 المتخاطب الاقرب بالشئ فلا خطاب للتكوين فالمراد بحكمه  
 عليه بوقوعه وانما قلنا ان من شرايط الايمان اعتقاد  
 ما ذكره قوله اي الله تعالى وما تنطق من ورقة الانية  
 اي ولا حصة في كلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في  
 ثواب مبين وفي الانية لا بد لك تعلقه لان الارض  
 من الانية محمول على تعالى وشموله لجميع الكائنات والظواهر

البناء

هو ارادته وحده لا يلزم من عدم العلم بعموم الارادة والحكم وقد قال  
 انه استدل بعض الحكماء بان الله اذ خلقه لم يخلق له ارادة  
 الى غير ايمان ان في ذلك من جهة الله ربه او اسلموا  
 فان متناه انهم اداسوا ان الله عالم بوجوه الاشياء على ما هي  
 ظهر فكم وان العبد لا يعلم ذلك فان ذلك واقف  
 ان العبد خليف فليس له ان يدرك الشئ في محض الله تعالى عن  
 ان كان بل هو يعلم ان يكون للمشتق ما اراد الله ان يكون  
 ونسبهم فيهم على كنهه اذ على قدر من العلم عليه القول المذكور  
 عتقاد لا الارادة والحكم تعلقا هو ظاهر وكذا اي التعلق  
 جوي فيه العالم او بغير ارادته ونسبته قد سبق انما عندنا  
 عبادة عن معنى واحد لكان متفقاً لا يجبر او ذلك اي نفسه  
 وجبره نقص مناف للالوهية وهو محال على الله تعالى  
 رابع عشر اي شرايط الايمان ان تعتقد انه اي الله تعالى  
 مثيب بالطاعة اي واقع منه الثواب الذي هو مقدار  
 مخصوص من الجزاء عليه الله تعالى وتختلف حسب صفات  
 الفعل والكفاحين كما هو ظاهر لعباده الصالحين تفضلا  
 منه من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد كما هو  
 المذهب الحق وكلف لا يكون كذلك وما يجره رغبة من الطاعة  
 تخلقه على انه لا ينشئ لشكر اقل قليل من رغبة فكيف ينشئ  
 عوضا عليه فلا منافات بين النص من الماحلة له على ان  
 دخول الجنة بالعمل لا بالنقص من الماحلة على خلافه فالمراد  
 من الارادة ان الدخول بالعمل لا بالحق التفضل ومنه ان الله  
 ان الدخول لذات العمل والمباذير وجميع عبيد وجميع ابيات علي  
 عبيد واعبد واعبد ونصوة بالامة وتفضلت في التيمم  
 والموحد وتفضل بغير العيون والموحد وعبد ان بغير العيون

في قوله تعالى ان الله تعالى لا يجره في العالم شي الا بارادته وتقدم  
 صفاتها وحكمه لا يبعد ان يكون اشتراك الى خطاب  
 التكوين وهو قوله تعالى انما امرنا شي اذا اردناه ان  
 نقول له ان يكون بنا على القول بانه شئ في وتعالى امره  
 عاونه فيها اذا اراد وجو شي ان يقول له ان يكون  
 فان قوله كن خطاب وحكم على الشئ المتخاطب به بان  
 يجره واما على القول بان معنى الانية تمثيل سرعة  
 وجود الشئ عقوب تعلق الارادة به سرعة امتثال  
 المتخاطب الاقرب بالشئ فلا خطاب للتكوين فالمراد بحكمه  
 عليه بوقوعه وانما قلنا ان من شرايط الايمان اعتقاد  
 ما ذكره قوله اي الله تعالى وما تنطق من ورقة الانية  
 اي ولا حصة في كلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في  
 ثواب مبين وفي الانية لا بد لك تعلقه لان الارض  
 من الانية محمول على تعالى وشموله لجميع الكائنات والظواهر

عات

لبس م



وكسرها وتشديد الدال وخطبة الزهراء بالقصر والمجد وقهرها  
 ابن مالك في هذين البيتين  
 غدا عبيد جميع عبيد واعتقدوا عبيد عبيد  
 كذا ان عبيد ان وعبد ان اثبتاه كذا ان العبد او انه وان شئت ان  
 والعبد يقال على ضربين عبيد حكم الشرع وهو الانسان  
 الذي يبيع ببيع وابتيا عن الشاكن عبيد بالاجاد وذلك  
 ليس الا به وهو المقصود بقوله تعالى ان كل من في  
 السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا الثالث عبيد  
 بالعبادة وهو المقصود بقوله تعالى والذكر عبدنا ايوب  
 فوجه اعبدنا من عبادة وناوخته سبحانه الذي اسرى  
 عبده السراج عبد الدنيا واعدا عنها وهو المستكشف  
 على خذمتها ومراعاتها اياه قصد النبي بقوله  
 صلى الله عليه وسلم نفس عبد الدنيا والعبودية اظهار  
 التذلل والعبادة الخ منها لانها غاية التذلل ولا  
 سبب فيها الا من له غاية الافضال والضاكون جمع  
 صالح وهو القيام بحقوق الله تعالى وحقوق العباد  
 وقد يطلق بمصالح المسلم ومنه قوله صلى الله عليه وسلم  
 اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلاث صدقة  
 جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعوا له فان  
 قلنا كل من مكنون ومقربون ومعاقون  
 كالانس كما فعله كلام المحقق قلنا انفقوا على  
 ان احسن اربابهم صلى الله عليه وسلم وانهم مكلفون  
 بشرع اجماعهم ورايا فليكن منكره ولكن  
 نعم تكاليف اختصوا بها لانهم قضا صلبها ولانها في  
 هذه اجرا غير واحد عليهم بعض الاحكام كالنفاق والجمعة

الاول

اي مسلم

لم

معنا ووجه انما هم لنا وان لا يكون منهم فلهذا في القول تعالى لان جميع  
 من الجنة والناس اجمعين واليه يردون على ان موثني بن عباس في قوله  
 الجنة وعليه قيل لهم ثمة اكل ولا شرب بل غدا لهم ثمة  
 كما في الدنيا وقتك يا كلون ويشربون كالانس وقال  
 بعضهم لا يدخلونها ولا ثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال  
 لهم كونسوا انما كالبهايم ونسب الامام الرازي الى الامام ابي  
 حنيفة رضي الله تعالى عنه وبالعوا في رقة القول لكن  
 قال الفاضل الا وهو ان توقف في كيفية ثوابهم قولا  
 بان الله تعالى لم يبين في القرآن ثوابهم ونحن نعلم بعقبتنا  
 ان الله تعالى لا يضيع ايمانهم واعلم ان احسن احكامهم  
 هو اية ونار به اي يغلب عليهم ذلك فيهم من يكون من  
 الضاحك الاربعة كالحلايكة على قول وقيل ارواح  
 مكرمة وقيل نفوس بشرية متفارقة عن ابدانها وكل  
 فلهم عقول وفهم وقدر على التشكل بالشكل مختلفة  
 وعلى الاعمال الشاقة في اشروع زمانا وحيث خيرا منهم ثلاثة  
 اصناف ذوو اجنحة بطيرون بها وحياة واخرون يحلون  
 ويقصون ونوزج في قدرتهم على التشكل باستلزامه رفع  
 الشقة بشي فان من راي ولو ولده يحتمل انه جني تشكبه  
 ورد بان الله تعالى تكفل لهذه الامة بعصمة عن ان يقع فيها  
 ما يودي لمثل ذلك المقرب عليه الرتبة في الدين ورفع  
 الشقة العالم وغيره فاستحال شرعا الاستلزام المذكور  
 قال الشافعي رضي الله تعالى عنه ومن زعم انه راى  
 ردت شيئا منه وعذر ركنها لفتة القرآن قال شيخنا

ليس

٢



شيخنا رحمه الله تعالى والاوجه في هذه المسئلة المنتشرة وفاقا  
 لشيخنا الشريف ان يقال بامتناع الخلف حقيقة في كل من الوعد  
 والوعيد لاستلزام الكذب وتبديل القول وقد قام القاطع  
 على امتناعه وبان كلامنا موافق للمشقة وان لم يصحح في قيام  
 القاطع على تعليق كغيرها في ففض الوعيد اعدهم ان ثبت  
 والوعد انهم ان ثبت كذا الفرق بينهما حينئذ انه يجوز  
 ورحمة لا يشاء لا تنعم وقد لا يشاء التقديس بل يشاء عدمه  
 وبذلك يظهر جواز الخلف في كل منها بحسب الظاهر  
 وكون الحقيقة الا انه لا يقع في جانب الوعد وان كان لو وقع  
 لم يلزمه محذور وقد يقع في جانب الوعيد منه غير لزوم  
 محذور فاحفظه فان سجد يع قيس وانما قلنا ان من ثلث  
 الايمان اعتقاد ما ذكر لقوله اي الله تعالى فمن جعل مثقال  
 ذرة وهي التهمة الصغيرة او التهمة الاية اي ومن جعل  
 مثقال ذرة شرا به وضع لا تترك قوله تعالى من جعل سوا  
 يحز به شق عليهم مشقة شديدا فقال صلى الله عليه وسلم  
 نعم يحز به في الدنيا من مصيبة شديدة في صبره ما يوديه  
 ويحزنه ابو بكر رضي الله عنه عن ذلك فقال صلى الله عليه  
 وسلم غفر الله يا ابا بكر انك انت ترضى الكسب تحزن الكسب  
 تصيبك الا والا اي شدة الضيق فاك بلي قال هو الذي  
 تجزون به رواية ان عائشة رضي الله تعالى عنها روت  
 تطير ذلك في وان تبدا واخبرنا عن قوله اي احذر  
 على لقوله المذكور او الاعتقاد لا يشاء والعقاب

خبره

وفي

لما

خصامه ما في انفسكم او قصوه محاسنكم به الله الاية واحذر ان  
 ما يصيب المؤمن من نصب اي نقيب ولا وجه اي مرض  
 ولا هم ولا حزن ولا غم حتى الشكوت يشاكها الا كسر ان يبين من  
 خطايه وحسنه ما من سلم يشاك بشوكة فافوقها الا كتب له  
 بها درجة ومكيت عنه بها خطيئة وصح ما يذنبه البلاء بالمؤمن  
 والمؤمن في نفسه وماله وولده حتى يلقي الله وما عليه خطيئة  
 واحذر التجاري وغيره من يد الله به خيرا يصيب منه  
 اي ثوبه اليه مصيبة او بلاء والتمذي وغيره يود  
 احذر انفاقية يوم القيمة حين يعطي اهل البلاء الثواب  
 لو ان جلودهم كانت قرصت بالحقار يرضى وفي هذه الا  
 طاديت بشارة عظيمة للمسلم فان قل ان يفتن الوارد  
 منهم ساعة من شيء من هذه الامور وقت كغير اخطايا  
 بالاسرار والاسقام ومصائب الدنيا وهمها وان قلت  
 شقتها وقت رفع الدرجات بهذه الامور وزاد  
 الحسنات وهذا هو الصبر الذي عليه جاهد العلم  
 وسياق اخلاف في تقديس اهل الفترة فقوله لقوله  
 اي اخذ علة لقوله المذكور او الاعتقاد لا لا ثابته وانما  
 لقناده كما هو ظاهر ولان الثواب والعقاب لو لم يثبتا  
 لغفل من شامسا ولسط الامم والنهي والعبادة  
 واختلفت في حقيقتها فقاتل الامام في الاساليب هي التل  
 واخصوع بالعقد الي المعبود بغير اوامره وان كانت  
 المتولي بغير بكنهه الله عبادة كما لقا لما يعيد اليه الطبع على  
 سبيل الاستبلا وقال الامور في ما ورد والتعبد به  
 قربته لله تعالى وقال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي في كتاب

الشيخان

اكدود العبادة والتعب والشك بمعنى واحد وهو الخضوع  
 والعبادة ما تعبدنا به على وجه القربة والطاعة وقيل  
 العبادة ما كان العابد لا يلهيها عابداً او قيل ما اشتق اسم  
 العابد منها وقيل ما كان طاعة له تعالى وقيل ما كان  
 قربة اليه قالت وهذا ان ليسا بمعنى فقد يكون الشيء  
 طاعة وليس عبادة ولا يقرب به وهو المتطهر والاستطالة  
 الموديان الى معرفة الله تعالى في ابته الامراتي وقار  
 القاضي عبد الوهاب هي الطاعة بالتزام الخضوع والاستطالة  
 والتعب استندعا ذلك من التعب قالت وقد تطلق على مجرد  
 الطاعة لقوله تعالى لا تعب والشيطان والقربة ما كانت  
 معظم المقصود منه رجا للثواب من الله تعالى كذا ضبطها  
 التفات فيما حكاه عنه القاضي في الاسرار قالت ولا يرد  
 عليه قضا الديون ورد الفصوب لان المقصود منها ومن  
 سائر المحاملات ايصاف النفع الى الادمي واورد القاضي  
 الحسن عليه ستر العمرة خارج الصلاة فدية واجاب  
 التفات بان ليس بقربة بل استعادة ومروعة بربيل  
 انه لا يقتصر على العمرة فالتقاضي قلت عبادة  
 المربين والتباعد اجبا بضرورة السلام قربة قالت  
 لا يستحق الثواب عليها الا بالنية انتهى وكان ينبغي للتفان  
 ان يحجب به تلك ايضا في ستر العمرة والتزم التفات  
 ان غسل النبي سنة ليس بقربة لصحة بغير نية قالت  
 في قطع السرقة واستيفاء اكدود انه قربة من الامار  
 ولا يثاب على فعله الا بالنية فان لم ينو لم يثب قالت ويعني

لو استوفاه بحثا من غير نية وقالت الشيخ ابو اسحاق الثريازي  
 في كتاب اكدود القربة ما يصير المتقرب به متقربا  
 وقيل هي الطاعة وليس بمعنى فقد يكون الشيء طاعة ولا  
 يكون قربة لان من شرط القربة العلم بالمتقرب اليه  
 فحيث وجد القربة قبل العلم بالمعبود بالتطهر والاستطالة  
 الموديين الى معرفة الله تعالى فهو واجب في طاعة الله  
 عز وجل وليس بقربة فكل قربة طاعة ولا ينكس ولان  
 الصلاة في الدار المقصودة واجبة وطاعة وليس بقربة  
 لانه لا يثاب عليه وانما يشق العز عنده وانما حصل  
 ما قاله بعضهم ان الطاعة غير القربة والعبادة لا يثاب  
 امتثال الامر والنهي والقربة ما تقرب به بشرط معرفة  
 المتقرب اليه والعبادة ما تقرب بها بشرط النية ومعرفة  
 المعبود فالطاعة توجد به ونها في النظر المودي الى معرفة  
 الله تعالى اذ معرفته انما يحصل بتأمل النظر والقربة  
 توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج الى نية  
 كالعتق والوقف انتهى حرم من غيرها اي ستر ايط  
 الايمان ان يستوي من بالملازمة جمع ملك على غير قياس  
 او جمع ملك على الاصل لان المهمة كانت متروكة  
 لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوهما والتا بينهما  
 الجمع وقيل للبالغة وهو مقلوب ما لك من الالوكه  
 وهي الرسالة سموها لانهم وسائل بين الله تعالى وبين الناس  
 وهي اجسام لطيفة قادرة على الشكليات المختلفة لا فكر  
 ولا مؤنث اي بانهم عبادة الله لا كازم المشركون من تالهم

مكرومون لا كما زعمت اليهود من تنقصهم لا يعصون الله ما امرهم  
 ويفعلون ما يؤمرون وبآتهم سفرا الله بينه وبين خلقه  
 متصرفون فيهم كما اذن صاوقون فيها اخبروا به عنه  
 وانهم بالعدن من الكثرة ما لا يحمله الا الله وما يعلم جنود  
 ربك الا هو اكتب السما وحق لها ان تتيقن ما من الله موضع  
 قد ضل الا وحيه ملك ساجد اورا كع وما صدر عنهم في قصة  
 خلق ادم من قولهم اجعل فيها من يفسد فيها الاية لير  
 يكن على سبيل الاختراع بل على سبيل عرض اسميه له فيها  
 وتسمية الافناء ووالسيفك اليهم ليس بجنته كما توهم بل لمثل  
 ذلك على ان الغيبة لا تصور في حق من لم يوجد بعد  
 وقوله وحيه شيخ بحدك ونقد من كان ليس من قبيل  
 تزكية النفس والقلب بل لشتمه تقرير الشبهة واما  
 ابلين فالاكثرون في انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر  
 قوله تعالى كان من اجن وما استمر من قصة هاروت  
 وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس  
 احمد بن تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشا في  
 ذلك الزمان واقتطعت الناس به واستنبطوا امورا غريبة  
 منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله هذين الملكين ليصلح  
 الناس ابواب السحر حتى يتكفوا من معارضة السحرة الكفرة  
 وقيل هما رجلان سميا ملكين لصلحهما ويؤيده قراءة  
 الملكين بالكسر وما يقال انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة  
 علما وزهدا وديانة فانه لهما الله تعالى لا يتلوا بها بل ابتلي  
 به بنو ادم وركب فيها الشهوة ونجاها عن التشرك والقتل

والزنا والشرب والزهدة كانت فاجرة في الارض فاقبلها الله  
 ان شربا الخمر وقطلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم  
 الذي كانا يصرفان به الي السما فتكلمت الزهدة بذلك فصعدت  
 الي السما فسميها الله تعالى وصيرها هذه الكوكب ولم يقدر  
 الملك ان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة كيف  
 قدرت على الصعود ومع انهما كانا يقلمان الاسم الاعظم الذي  
 به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياسة هذه القصة يشهد  
 بكذبهما وليس في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم  
 ما يدل على صحتها واقضاهم جبريل كما في حديث رواه  
 الطبراني لقوله اي الله تعالى امن الرسول بما انزل اليه  
 من ربه شهادة وتنصيص من الله على صحة ايمانه والاعتقاد  
 به والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله قال  
 ايضا وي لا يخلو من ان يعطى المؤمنين على الرسول فيكون  
 الصديق الذي ينوب عنه التنوين راجعا الي الرسول والمؤمنين  
 او تجعل مسئلة فيكون الصديق للمؤمنين وباعتباره يصح وقوع  
 كل خبره خبرا مستبدا او يكون افراد الرسول بالحكم اما لعظمته  
 او لان ايمانه عن مشاهدة وعيان وايمانهم عن نظر واستدلال  
 وقد احمزة والكسائي وكاتبه يعني القران او الجنس والفرق  
 بينه وبين الجمع انه شايخ في وجه ان الجنس والجمع في مجموع  
 ولذا لك قيل الكتاب الكثر من الكتب سادس عشرها اي ثلثها  
 الايمان ان ثمنه بجميع كتب الله التي انزلها على الانبياء صلى الله عليه  
 عليهم وسلم اي بانها كلام الله تعالى لا لذي القديم القائم بذاته  
 المقدره عن الحرف والصوت وبانه تعالى انزلها على بعض رسله

بالفاظ حادثة في الالواح او على لسان الملك وبان كل ما تضمنته  
 حق وصديق وبان بعض احكامها يفتح وبعضها لم يفتح وقال  
 الزمخشري وغيره وهي مائة كتاب واربعه كتبه اترك منها  
 خمسون على شيت صلى الله عليه وسلم وثلاثون على  
 ادريس صلى الله عليه وسلم وعشرة على ادم صلى الله  
 عليه وسلم وعشرة على ابراهيم صلى الله عليه وسلم  
 والقدران في التوراة والانجيل والزبور والفرقان وافضلها  
 القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور ولم يبدل الزبور  
 ولا القرآن ولا يقع وبديلت التوراة والانجيل الا قليلا  
 واعلم انهم اختلفوا في كيفية نزول القرآن فقول كيفية  
 نزوله انه انزل جلية من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا  
 واعد السفيرة الكرام باقتساخه ثم نزل الى الارض بحسب  
 المصالح وقيل ان جبريل عليه الصلاة والسلام اخذه وهو  
 في مقامه عند صدره المقتضي لتمام من حضرة اجبار ايمان  
 شمه بلا صوت ولا حرف او بصوت من جميع الجهات على  
 خلاف المعتاد او من جهة كمن بصوت غير مكسب للحداد  
 على ما هو شأن ما عناه ثم القاه الى النبي صلى الله عليه وسلم  
 وقيل انزل في اللوح نقش هذا النظم المخصوص فتلقاه  
 جبريل منه وخلق الله تعالى فيه علما صورا وبان هو الصانع  
 المودية المعنى القديم ثم نزل منها الى النبي صلى الله  
 عليه وسلم منجى موزعا على حسب المصالح وكذا احداث ما  
 الله تعالى وقيل اخذ اللوح والمعنى معناه اخذ المعنوي  
 بان التفتش في خزانته بارادته تعالى وخلق فيه العلم بالقاه

ذلك

البر

قالوا اليه عليها الصلاة والسلام ثم قيل في ابته الوحي  
 انه كان يتقن تلك افعول الله تعالى انه امر جبريل بان ياتي  
 بالوحي وقيل كان يتقن الله تعالى جبريل علما صورا وبان  
 الله تعالى خلق منه ان ياتي بالوحي صلى الله عليه وسلم بالوحي  
 لئلا يفسد في الدنيا وهي في الدنيا لئلا يفسد في الدنيا  
 اليه تنزيه والمؤمنون كل من بان به وحلا كنهه وكتبه ورسله  
 سابع عشر هذا اي شرايط الايمان ان تؤمن بحسب الانبياء  
 عليهم الصلاة والسلام اي بان الله تعالى ارسلهم الى الخلق  
 لهدايتهم وتكليفهم ما شئهم ومقاديرهم بالجهيزات الالهية على قدر  
 قلوبهم واعنه رسالته وبينوا المكلفين ما امروا به وانه يجب  
 اختتام جميعهم ولا يفرق بين احد منهم كافي الايمان به والله تعالى  
 ترههم كمن كل وجهه ونقص فهم مقصودون من الصفات  
 والكسائر قبل النبوة وبعد ما على المختار بل هو الصواب وما  
 وقع في قصص يذكرها المفسرون وفي كتب قصص الانبياء  
 عليهم الصلاة والسلام كما يختلف ذلك لا ينفك عليه ولا يلتفت  
 اليه وان جل ناقله كالبخوي والواحد وما جازي القرآن من  
 انبياء الصبيان لادم صلى الله عليه وسلم ونبي نبييا وسلم ومن ما تمته  
 جماعة منهم على امور فعلوها بما كانوا من باب ان النبي ان يجل  
 عبده بما شاء وان يعاتبه على خلاف الاول معاتبه غيره على  
 المعصية لقوله اي الله تعالى وجهه تعالى معاتبه  
 او مالتة للتعظيم والتميز اي لا يليق به علو البير المستن  
 الرسول بما اترك اليه من ربه والمؤمنون كل من بان به  
 وملا كنهه وكتبه ورسله لا يفرق بين احد من رسلهم



اي يقولون لا يفرق وقد يعقوب لا يفرق بالباء على ان الفعل  
 لظن وقري لا يفرقون هـ لا على معناه كقولهم تعالى وكلوا  
 واخرين واحد في معنى كقولهم لو قومه في سياق النبي كقوله  
 تعالى كما منكم من احد عندنا من اهل البيت ولا لك دخل عليه  
 بين والمراد مني الفرقة تصديق والتكذيب وافضلهم  
 بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابراهيم وفي الصحيح  
 خير البرية ابراهيم خض من النبي صلى الله عليه وسلم فسقى  
 على عمومه فهو في شيوخه فليس كذلك بعبثهم وقال  
 الحكيم السيوطي رحمه الله تعالى ان الثلاثة بعد ابراهيم  
 افضل من ساير الانبياء ولم اقف على نقل اجماع افضل وقار  
 العلامة التفتازاني اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء  
 محمد صلى الله عليه وسلم ثم قيل او ثم قيل نوح وقيل  
 ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى النبي والراجح عند  
 كثير ان ابراهيم لم يثبت انه خير البرية وما روي في  
 المتن من عدم الفرق فهو في الشبهة والنهي عن التفضيل  
 سبق له آت في شرح الخطبة تأمن عيشة لها  
 اي شرايط الايمان ان تؤمن بالبعث وهو ان يبعث  
 الله تعالى القوي من القبور بان يجمع اجزاء الاصلية ويعيد  
 الروح اليها ويعتقد سلف الامة وظنوا ان المعاد هو احوالهم  
 بعينهم واختلفوا في كيفية الاعادة قاله جمع واكتفى ان  
 الاجسام تقدم الاعجاب الذنب كما في الصحيحين وعندهما  
 وفي رواية لاحد وابن جبان انه مثل حبة خردل وقد وصف  
 بان محله من الانسان احمل الصلب عند المعصية يشبه

كل

محله محل اصل الذنب من ذوات الاربع ثم تعاد الاجزاء  
 الاصلية بعد اعدادها قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه  
 وما اوجب ~~محله~~ من ان التفرق ضلوك كالاقدام في حين  
 المنع خلا قال في المواقف من ان الحق انه لا يجوز شيء من  
 المذهبين نقيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين  
 واشار السعد الى نفسه الاصلية بالباقية من اول العقد  
 الى اخره ومنه ما يحيد به بالاجزاء اصلية في اول الفطرة  
 اي اول خلق الدوج بالسدن مما لا يتطرق به وانه عادة  
 واستظهره بعضهم وقال لان وجود اجزائه السدن  
 باقية من اول العقد الى اخره في هذا المنع بقدر يعلم  
 كل احد به بجمته انه من اول العقد الى اخره باق بعينه  
 ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزا من السدن يجوز  
 ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر  
 اذ من المعلوم بدعية واستهلالا ان السدن متغير  
 متبدل فلا يكون نفس الباقي انتهى وقد يقال  
 مراد السعد بالباقية التي من شأنها البقاء ويحتمل  
 ان المراد بالاجزاء الاصلية الماء والهواء والنار والارض  
 ونظير غير واحد في قوت المواقف هل بعد مراد  
 الاجزاء ثم يعيدها او يفرقها ويعيدها التاكيد  
 الحق انه لم يثبت ذلك ولا يجوز فيها نقيا ولا اثباتا  
 لعدم الدليل انتهى وبواقفة قول حجة الاسلام في كتاب  
 الاقتصاد كان كل ما تقولون انتم احوالهم  
 والاعراض ثم يعاد وان جميعا امر يتقدم الاجزاء دون  
 احوالهم وانما تعاد الاعراض قلت كل ذلك ممكن  
 ولكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه

ن  
 بديهيته

الحكيمات انتهى وفي التنزيل نظر اذ لا قاطع هناك وقال  
 بعضهم الحق وقود الامرين اعاد ما انعدم بعينه وتالف  
 ما تفرق انتهى وهو حسن وكالب جهة الاسلام في  
 كتاب الاعتقاد ايضا انما ذكرناه في الترافت ان المعتاد  
 جاز ان يكون به ما غير بدن الدنيا فهو لا لزوم وليس  
 ما نعتقه فانه ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم  
 لا لاثبات مذهب اهل الحق انتهى وفي احد بيث يشهد  
 الناس عروا غلام يزاد في اعضاء اهل الجنة ليقفوا  
 عليهم اللوات وفي اعضاء اهل النار تظلم ظلمات  
 وفي هذا احد بيث ان الله تعالى يبيد القلعة التي قطعت  
 منه لانها من اجزاء الالهية اذ هي من طوره الذي  
 من شأنه البقاء معه الى الموت وفي احد بيث ايضا  
 اهل الجنة جرد وحرر من كل لوثا ثلاث وثلاثين  
 على خلق ادم طولهم ستون في عرض سبعة اذرع  
 وروي مسلم من حديث ابي هريرة عن النبي الكافر  
 اوتاب الكافر مثله احر وعظا طوره مثل مسيرة  
 ثلاثة ايام ولو خلق شخص بغير يد او رجل قال  
 بعضهم قالوا هراية يعاد بيد ورجل فان قيل  
 لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام الاجزاء من خارج ولا تزم  
 تعديهما من غير شئ في المحسنة وهو قبيح بل ذلك  
 بطريق انتفاع فاجاب بحسبه بعد تسليم التبع ان الخبز  
 هو الروح ولا اشكال في احراق النار كما يزاد في اجسام  
 لانه الله لتعذيب الروح كالحطب يهرق ثم صلا لتعذيبها  
 ومن ثم قال الله تعالى كلما قضيت جلودهم بدلناهم جلودا  
 غير هالكة وقوا العذاب قال بعضهم ليت شعري

ما عني

ما عني الانتفاع ههنا ان اريد به انتفاع ما بين الاجزاء ما بين  
 الاجزاء فقولهم ان مثل هذا الانتفاع يظهر التاليف  
 وان اريد به تحليل الاجزاء فهو مختص بانه مقدار على ان اصحاب  
 اجزاء لا يقولون به والفلاسفة عن احدى هراية وانما  
 الاجزاء واختلافها في بعض الارواح فقط فاستكره  
 الطبيعيون منهم والائمة الا لاهيون وانما صحت ان المعتاد  
 اجسام في عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن  
 بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والمقاربات  
 التي لا تعدج في الوحدة بحسب العرف والشرع لا يمتدح  
 في كون المحسوس هو الهيئة الخافهم واعلم ان المقاصد  
 الجسماني مما يجب الاعتقاد به وبكفر منكزه اقل المعتاد الروكا  
 اعني التبدل اذ النفس بعد المقارقة وتاليفها بالذات واللام  
 فلا يتعلق التكليف بافتقاده ولا يكفر منكزه ولا منع شرعا  
 ولا عقليا من اثباته والنشور وانما قلنا ان من شرائط الايمان  
 الايمان بالبعث والنشور لقوله اي الله تعالى كذلك يحيي الله  
 الموتى ولقوله اي الله تعالى يوم يحكم ظلمت لتبليون من  
 قوله قل ربلي وربي لتبليون ثم لتبليون بما فعلتم او مقدر بما ذكر  
 وقد ايقن بحسب تحكم ليوم الجمع لا طر ما فيه من الحساب والجزاء  
 والجمع جمع الملايكة والنفوس ذلك يوم صر القباين يبين فيه  
 بعضهم بعضا لتروا الله امانا لا الاشقياء لو كانوا سعدا  
 وبالحس مستعار من قباين التجار واللام فيه لله لانه على ان  
 القباين الحقيقي هو القباين في امور الاخرة لعظيمها ودوامها  
 وقوله اي الله تعالى واليه النشور المرجع فيسألهم عن شكر

ما انعم عليكم بقوله لقوله الى اخره علة للقول المذكور ولا يمان  
 بما ذكره البحث والنشور لفساده كما هو ظاهر ولا يمان اي الايمان  
 لو لم يكن بحث ولا نشور لما كان امر ونهي وخلق كل من شا  
 ما شاتاسع عشر ها اي شرابط الايمان ان تؤمن بالجنة  
 والنار اي بانها حق ولم يرد من صريح في تعيين مكانها  
 والاكثر ان علم ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش  
 لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى  
 عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين  
 واما مخلوقان الا ان لقوله تعالى اعدت للمتقين ولتقوا النار التي  
 اعدت للكافرين ولتقتت ادم وحوي وقالت الممتلئة  
 انها ليستا مخلوقتين الا ان بل يخلقان يوم اخرج الايمان لو كانتا  
 موجودتين فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم اخر  
 والكل باطل اما الاول فلا يرد في التفسير ان عرض الجنة  
 كعرض السموات والارض فكيف توجه الجنة والنار معا فيهما  
 واما الثالث فلا يستلزم احلا بينهما واجزا  
 منع احلا وعلى تقدير التسليم يمكن ان تكون الجنة مخلوقة نجسم  
 اخر قال اجمال الدواني ~~علا~~ اذا كان الجنة فوق  
 السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها  
 كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد ثبتت  
 للمعتزلة على مذهبهم بان فعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصاع  
 والحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب  
 وذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في  
 خلقها الا ان يكون متمنفا واجزا ~~علا~~ انه لا يجب عليه

تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا وليس علم فلا نسلم انه غير واقع  
 القيامة اذ قد ورد في الحديث انه تفتح للمؤمن في قبره  
 باب الى الجنة والكافر يقبل اليه الكوفة من النار ويخلد  
 اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال  
 بعضهم ان ذوات العذاب انما هو في حق الكافر المحاسب  
 وذن ابلان في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يمتد  
 اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها  
 وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض  
 القرب والجمهور يستدلون بنقلوا هذا الكتاب والسنة  
 من الاجماع المتعقبة قبل ظهور الخلفين علي ان الكافر يخلد  
 في الجنة بعد ان يعذب عصا تم بقدر المعصية او يعفي  
 عنهم واما الاطفاك فالجمهور على ان الاطفاك المشركين  
 في النار لما روي ان ضجهم رضى الله تعالى عنها سالت  
 النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفال الذين ماتوا في  
 الجاهلية فقال هم في النار وقبل من علم الله تعالى  
 منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة  
 ومن علم الله تعالى منه الكفر والعصيان ففي النار وقال  
 النووي رحمه الله تعالى في شرح صحيح مسلم الصحيح  
 ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم  
 لا يعذبون بل هم هدم اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازر  
 وزرا اخري ولا تجبرون الا باكنتهم يقولون قال اطلاق  
 الدواني رحمه الله تعالى وهذا الذي لا يدل عليه كونه

خدم اهل الجنة فلا بد لهم بدليل اخر فلا يخجل المسلم صاحب الكبير  
 في النار وان مات بلا ثوبة خلا فاللجنة له ان يخرج بل يخرج اخر الي  
 الجنة لا وجوبا والدليل على عدم خلوده قول تعالى فمن عمل  
 مثقال ذرة خيرا يره والايان خير ورويته لا تكون قبل  
 دخول النار اجماعا فتكون قبض خروجه فلا يكون محلا  
 فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله  
 دخل الجنة ولم يصح من عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه  
 قال انت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ان ينظر  
 وهو نائم ثم اقيمت وقدا استيقظ فقال ما من عبد قال  
 لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان  
 زني وان سرق قال وان زني وان سرق على رجليه يندى ذر  
 وكان الجنة اذ راها حدث بها حديث قال وان زني  
 اي ذر وان زني الا انك وصله الي الرغام بفتح الراء وهو التراب  
 على سبيل الطلبة له يجب به عن وقوع الشيء على خلاف مراد  
 المتكلم فثبتا وانما في قوله على رجليه مستطرد في تقديره  
 قلت ذلك وهو ذلك والايات المتشبهة بخلوه وصاحب  
 الكبير محمول على الملك الطويل هما بين الايات فان كلود  
 حقيقة في الملك الطويل ام من ان يكون معه الدوام اولا  
 وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا  
 ولا كافرا وقالت اخوارج انه لم يرتكب الذنب مطلقا  
 صغيرة او كبيرة كافر واما اهل الفتنة ففي تقديرهم ترك  
 الايمان والتمسح خلاف فقيل انهم بعدون بذلك واعتقد  
 المتوهم في شرح المسلم حيث قال في حديث مسلم ان من

انفس  
 انفس

مات

مات في الفتنة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان  
 فهو في النار وليس في هذا مواخذة قبل بلوغ الدعوة فان  
 هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام  
 انتهى وبالغ بعضهم في اعتقاده حتى قال من بلغته دعوة  
 اهل قنم بوجه من الوجوه فنقصه في البحث عنها فهو كافر  
 مستحق للعذاب فلا نقضه بقول كثير من الناس في نجاة اهل  
 الفتنة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان اباهم الذين  
 مضوا في الجاهلية في النار وانما به هرج اجعل خبر من هم  
 الي غير ذلك من الاخبار انتهى لكن الذي عليه الاشاعة  
 من اهل الكلام والاصول والشافعية من انفسا ان اهل  
 الفتنة لا يعدون وقد صح نقضه بجماعة من اهل الفتنة  
 واجيب بان احوادهم احواد لا تقارض القطع بعدم قضيته  
 اهل الفتنة وبانه يجوز ان يكون قاضيهم قاضيهم  
 منهم لا من يختص به يقتضي ذلك علم الله تعالى ورسوله  
 عليه ما قيل في حكم بلغه الكلام الذي قتله اخضر عليه السلام  
 مع صباه وبان قاضيهم هو المذكورين في الاحاديث مقصور  
 على من هترو بدله من اهل الفتنة بما لا يبعد ربه كعبادة الاوثان  
 وتغيير الشرايع لكن هذا لا يوافق اطلاقه هو لا الامة  
 ولا القول بانه لا وجوب الا بالشرع هني قال اصاح  
 احمر سيف رحمه الله تعالى انا لا نعتد اصلا وقد عا الا بعد البصنة  
 ولو امكن ان يكون من ثبت قضيته من اتباع من بقي  
 شرعهم اذ ذاك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يبق اشكال

اصلا وقد رآه الا في شارج مسلم ما تقدم عن النووي رحمه الله  
 تعالى بان كلامه متناهي عن كماله بانهم اهل فترة وبان الدعوة  
 بلغت من بلوغهم لسيدهم اهل فترة لانهم الكا مينة بين ارضه  
 الرسل الذين لم يرسل اليهم الاول والاو كوا الثاني شدة  
 فاك ولما دلت القوا طبع على ان لا يقضي به حتى تقوم  
 الحجة فلما ان اهل الفترة غير معد بين انهم في فاك  
 شين فارجح الله تعالى كلف ما زعمه من الشنا في ممنوع  
 بل هو كلف لانه النووي يكفي في وجوب الايمان على كل احد  
 قبله عنه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن مرسل  
 اليه كما ذكره اهل علم وغيره وصحة فلا مناقاة بين  
 كون من مات عليه كانت عليه العرب من عبادة  
 الاوثان اهل فترة لانه من تقدمهم من الرسل غير مرسل  
 اليهم وكونهم بلغتهم دعوة اولئك الرسل الى التوحيد  
 وانما كان يصح ما توجه من التنا في لو ادعى النووي ان  
 من تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك  
 كما لا يخفى فان كلام النووي رحمه الله تعالى في غاية الظهور  
 فلا ذكرنا وليس فيه ما يوهي ذلك التوجه بوجه وليس  
 اهل الفترة من تبلغهم دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام  
 مستقابل من تبلغهم دعوة المرسل اليهم وهو لا ير  
 المذكور وان ذلك لان من قبلهم لم يكن مرسل اليهم ومن  
 بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراض الائمة  
 بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم ومن قبله

وظلم

وظلم هو ان الكلام في غير امة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن  
 لا ينبغي اختصاص الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين  
 ولم يكن الاول مرسل اليهم ولا اذركوا الثاني فهم اهل  
 الفترة ثم المفهوم مما تقدم ان النزاع انما هو بالنسبة لا حكم  
 الايمان بخلاف الفروع فلا خلاف في انها لا تثبت الا في حق  
 من بلغته دعوة من المرسل اليه وهو الظاهر فمنهم  
 من لا تفق عليه المالك من الفروع هل هو كالايمان حتى يجري  
 فيه هذه النزاع فيه تنظر الى هذا كلام شيخنا رحمه الله  
 وآثاره كونه ولا نأركا كان ام لا ولا يفي عشر دها  
 اي شرايط الايمان ان يؤمن بالصراط وهو جبر محدود  
 على مقتضى حجة اداق من الشريعة من السيف يجوز عليه  
 جميع اخطايق من المؤمنين والكفار والذين قد رطل ان يسيروا  
 انطباع في المواقا ورطل ان يسيروا لانهم على الصراط في  
 الصحيحين عن انس رضي الله تعالى عنه ان رجلا قال يا بني لا تكف  
 كسرة الخبز على وجهك وجهه يوم القيامة فاك النبي الذي  
 امشاه على الرطبي فادور على ان يمشيه على وجهه يوم  
 القيامة وعلى ذلك هل قوله تعالى وان منكم الاو اواروها  
 وادسكوه كثير من المعتزلة معهم القاضي عبد الجبار يمكن  
 بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك كما جده عيب ولو اسكن  
 فقيه تهذيب للانبيا والصالحين ولا عذاب عليهم يوم  
 القيامة وروية بان العبور عليهم ام ممكن كسب الذات  
 كما بينه انه محال عادي ولا تقيا يجوزون عليه من  
 غير نقب ونصب فهم كالباقى في طيف ومعتزلة

ومعهم كالترجى الهابة الى اخره ما ورد في الحديث وما تقدم  
من انه جسد ممدود الى اخره هو ما في مسلم واجرا  
اكثر اهل السنة على ظاهره وقالت بعضهم يا ولدي لو ان  
الحديث الاخر في قيام الملائكة على حنثيه وكون الكايب  
واحييت فيه واعطوا النار عليه من النور قدر موضع قدميه  
فأول كونه اوق من الشجر بان ذلك يضرب مثلاً للنفى  
القائم والمعنى ان ليس اجواز عليه وعسره على قدر  
الطاقات والمقام وان وق كل من القسمين ولا يعلم  
صدور ذلك الا الله واوئى كونه احد من السيف بسرعة  
اتخاذ الملائكة امر الله تعالى باجازه الناس عليه لقوله  
اي الله تعالى فاهدمهم الى صراط الحق ففهم طريقاً  
ليسلكوها كما دى غيراً أي شراراً الايمان ان تؤمن  
بالخير ان وهو عبارة عما يضر به مقادير الاعمال  
وليس علينا البحث عن كيفية بل نؤمن به ونقرض كيفية  
اي تسد وقيل توزن صحايف الاعمال وقيل كعمل  
الحسنات اجساماً نورانية والسيئات اجساماً ظلمانية  
وعلى هذا ينبغي ان يشبه المعتزلة وهي ان الاعمال  
اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها على تقدير اعادتها  
لا يمكن وزنها وعمل تقديرها كما في مقاديرها معلومة بتد  
مقايير فوزها عيش وجه الاله فاع ظاهره واحكامه في  
الوزن مثل احكامه في الحساب بل انه ليس يجب علينا بيان  
وجه احكامه فان افعالنا تعالى غير معلومة بالاعراض والوجه  
عليه شيء والشئ سور من الاثبات في وزن الكتب حديث

البطاقة

البطاقة الذي سمي به الخمر المشهور بخبر البطاقة وهو حديث  
اخرجه الامام أحمد في مسنده بسند صحيح وابن حبان  
في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم والترمذي  
واللفظ له وقال حسن قريب وابن ماجه كلهم من حديث  
عبد الله بن محمد بن القاسم رضي الله تعالى عنه قال  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يسقط كل رجلاً  
من امتي على راسه اكلان يقبض القامة فيشترط عليه  
تسعة وتسعون سجلاً كل سجلاً مثلاً من الصبر ثم يقول  
انتكسر من هذا شيئاً اظلمت كسبي اكلان فيقول  
لا يا رب فيقول اقلك عذراً وحسنة قال لا يا رب  
فيقول بلى ان كنت عندنا حسنة وانه لا اظلمت اليوم  
فتخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد  
ان محمداً عبده ورسوله فيقول احسن وزناً فيقول  
يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات فيقال  
انك لا تعلم قال فتوضع السجلات في كفة والبطاقة  
في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا تخط  
مع اسم الله شيء ومحمداً شيئاً ثم هذا الحديث  
ان الوزن هناك ليس بحسب كبر الاجرام وصفها  
كما هو المجهود في الدنيا بل هو بحسب معاني واسرار  
مودعة فيها كما يشهد به قوله صلى الله عليه وسلم  
ولا شغل مع اسم الله شيء وان ما قيل من ان الراجح في  
ذلك الميزان ان يرفع في الميزان فيسفل مناف  
بظاهر هذا الحديث وهذا توزن الاعمال  
الكفار قولان احدهما لا توزن لقوله تعالى فلما فقيهم لهم  
يوم القيامة وزنا والشا في وهو الراجح انها توزن



بقوله تعالى ومن خفت موارينه قالوا ليك الذين خسروا  
انفسهم في جهنم خالدون الى قوله انهم تكن اياتي تتلى  
عليك فكيف بما تكذبون وقوله تعالى فلا ينصم لهم  
يوم القامة وزنا فناء احتقارهم واهم لا قدر لهم  
في الاخرة تقول الصواب ليس لعنان وزان اي قدر  
وحظ كخسته وعلى هذا القول اقتصر البغوي  
في تفسيره واختاره ابن عطية وهو ظاهر قول  
البخاري وان اعمال بني ادم وقوله يوزن وهل  
يوزن الا اعمال كل مكلف منته القوي على انه  
لا يبعد وان ذلك ظاهر قوله يعرف الله موديعهم  
فيؤخذ بما لم يصح والا فامر وقد تواروت الاحاديث  
به حول قوم الحسنة بغير حساب وذلك ظاهر  
في ان اعمالهم لا توزن لان الميزان فيه الحساب  
لكن لا يبعد في ان تكون حكمة وزن الاعمال اظهار  
مراعاة اهل الكمال وفضائح اهل النقصان  
فيوزن عمل من لم يصد عنه ذنب قط اظهار  
لشدة على روس الاشياء وتنوينا سبحانه  
لزيادته في مسوته ويوزن عمل من ليس له حسنة  
اعلانا بفضيحه واظهار الشقاوته على روس الاشياء  
زيادته في مساوته قاله اهل السيوطي وهذا  
الذي قاله القوي حسن يجمع بين القولين لا يتبين  
فالذي الذي يجهل بهم هم الذين لا يقام لهم  
وزن وبقية الكفار ينصب لهم الميزان ويحفل  
تخصيص الكفار بالمنافقين لانهم الذين يقولون  
المسلمين واهل الكتاب الذين لم يبدوا بعد حقوق كل

ما كانت تعبد كما تقدم في احاديث البهالي وتبني هذه الامة  
فيها مناغمة حاو قال الفضالي السبعة القائلين بظهور  
الحسنة بلا حساب لا يرفع لهم ميزان ولا ياذنون صفتا  
وانما هي براءة مكتوبة هذه براءة فلان بن فلاح والمشمس  
ان الميزان قبل الصراط قال ابو الحسن القاسبي والصحاح  
ان المحض قبل الميزان وما ذهب اليه ابو طالب الكلي في التور  
وبخيره ان المحض بعد الصراط قد غلط فيه قال الامام  
الغزالي في كشف علوم الاخرة حكى بعض السلف من اهل  
التصنيف ان المحض يدور بعد الصراط وهو غلط من قايمة  
انتهى والاحاديث بخلافه في انه قبل الصراط ولا ياتي  
ذلك ما رواه الترمذي والبيهقي عن انس سالت رسول  
الله صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القامة فقال انا  
ناظر ان شأني قلت كذا ان اطلبك قال اول ما تطلبني  
على الصراط قلت فان لم اجدك قال تطلبني عند  
الميزان قلت فان لم اجدك عند الميزان قال تطلبني  
عند المحض فاني لا اضل هذه الثلاثة موافق فان التفرغ  
هنا في الذكر بحسب الاهمية لا بحسب الوجوه وقال  
المولى سعد الدين رحمه الله تعالى ذهب كثير من المفسرين  
الي انه ميزان واحد له كفتان ولسان واحد فاعلم  
بالحقيقة لا مكانا وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك  
واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت  
موازينه فلما استقام وقيل لطف مكلف ميزان وانما  
الواحد هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة الامر وعظم

الحقار وانما قلنا ان من شرابط الايمان كما لمجد ان القسط  
لنقول له اي الله تعالى ونضع الموازين القسط العدل  
يوزن بها صحائف الاعمال وقبيل وضع الميزان تمثيل الارصاد  
احساب الصوي وانما اعلى حسب الاعمال بالعدل واخراد  
القسط لانه مصدر وصف به للمبالغة ليوم القيامة  
لجزا يوم القيامة اولاهل اوفيه كقوله جهنم كفن خلون  
من الشهد واوله يوم قيام الموتى من قبورهم وما بين اجزا  
قيامهم من قبورهم الي وقت موته قيل برزخ فقوله قوله  
الي اخره علة للقول المذكور بالايمان لا للبيان لنفسا ده  
كما هو ظاهر ثاني عشر مما اي شرابط الايمان ان تؤمن  
بالحوض والسفاعة اي شفاعته رسول الله صلى الله عليه  
وسلم لاهل الكباير من امة لقوله صلى الله عليه وسلم  
صفا حتى لاهل الكباير من امة وهذا حديث صحيح وذلك  
ببطلان مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعته في الكباير  
مستدلين بقوله تعالى وانفقوا بما لا تجزي نفس عن نفس  
شيئا ولا يقبل منها شفاعته واجيب عنه بجمع دلالة  
على العموم في الاشخاص والاحوال ولين تعلم يجب تخصيصها  
بالكفاير جماعة الاوله قيل هو صلى الله عليه وسلم شفيع في جميع  
الاشياء ونحن الا ان الشفاعته في الكفار لتجديد فضل النفس  
لنصف عنهم احوال يوم القيامة والمؤمنين بالصفو ورفع  
الدرجات فشفاعته صلى الله عليه وسلم عامة كما قال الله  
تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا يبره مطلوبه  
لقوله تعالى ولست بعبطيك ربك فتنه في ولاورد في الحديث

ان الله تعالى يقرن له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله  
عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه شقال ذرة  
من الايمان من النار وروي عن بعض اب النبي صلى الله عليه وسلم  
انه قال ليس في القرآن اية ارجي منها ولا يرضى رسول الله  
صلى الله عليه وسلم ان يدخل احد من امة رواه ابو بصير  
والشعبي باسناد كنعين عن علي رضي الله تعالى عنه وفي العالم  
عن محمد بن علي انما ارجي اية وعن بعضهم انه نسب الي اهل البيت  
وروي انه في حاتم وابن جابر عن ابن عباس انه من رضاه له  
لا يدخل احد من امة النار وفي تفسير الشعبي انه قال  
علي رضي الله عليه وسلم لا يرضى محمد واحد من امة في النار وروي  
انما لما تزلت قال اذا لا ارضى واحد من امتي في النار وفي  
هذه الكلام اشكال اما اوله فلا تقدر من دخول بعض  
الصفاة النار فلو لم يكن من رضاه لزم الخلف في الوعد واجيب  
بان حصول تلك المدة بعد الدخول بان اخرجه من امة  
ثانيا فلا ن مقام الرضى بفعل الله تعالى من مقامات السالكين  
فكيف لا يكون لسيد المرسلين ولذا افترط صاحب الوهب  
فقال وما يضر به اجتناب من انه لا يرضى واحد من امة  
في النار وان يدخل واحد من امة فهو غير الشيطان  
فانه يرضى بما يرضى برتبة او هو اعرف بحقيقة من انما يقوله  
لا ارضى ولا تجنبي انه حياة واساة ادب قال  
شيخنا رحمه الله تعالى والوجه الوجه لثبوت الروايات  
وان ضعفه فاستمع لما افوك ومنه التوفيق لا يبعد ان

يكون عذاب العصاة كصياغهم غير مرضي لله تعالى فلا يرضي  
 به رسول الله أيضا لأن رضاه علي وفق رضى ربه والرضى بالمعنى  
 قد يكون من موافقهم لم يرض بكونهم أو دخولهم في النار لعدم  
 رضى ربه فلا بد من إيجاب الجنة ولو بالآخره للوعد في الآية  
 وإن ارتكبوا الكبائر فهي أرحم أيتها لما مر بلا اشكال  
 ثم أقول الرضى التام يجب بفعل الله من حيث أنه فعله  
 وكفارة المولى الحكيم لا من حيث هو في ذاته مع قطع النظر  
 عما يقتضيه والرضى المحض ليس من هذه الجهة ولا يحصل  
 بكل ما يعطى فلم يكن فيه كبر وعده وتحقق في كل وقت  
 والآية تقتضي كونه مستقلا ورأيت على ما في كل وقت  
 فالظاهر أن الموعد به من حيث هو وذات المعطى بأن  
 لا يطلب ولا يشترط فوجه مع قطع النظر عن أنه مراد الله  
 وكفه وعلى هذا ففي الحديث المدفوع أنه لما وعد الرضى  
 بالجنة المذكور وأنا لا أرى محبة المعنى لوجوده في النار  
 وإن كنت أرى به من حيث أنه مراد الله فلا بد من أن يكون  
 الجنة ولا اشكال في هذا أو يقول الرضى مجاز عن  
 ترك الطلب فالمعنى لا يطلب الصفو وأمر من أمسي  
 في النار ولا يلزم منه عدم الرضى حقيقة إن لم يكن فإنه صلى  
 الله عليه وسلم طلب له ولا أمته أمور وهي في مقام الرضى  
 وإياها على أي حال فنتدبره وإذا وعد بالجنة فلا شبهة  
 من إيجاب الجنة لا ترك الطلب فالحق أنه قان وقين يؤيده  
 قوله فاقول رب رضى وأما ما روي عن ابن عباس

حكم اليهود

انكسار

الرضى

رضى الله تعالى عنها فنفاه أنه لا يرضى به من حيث هو فكيف  
 يرضى به من حيث هو فلا بد من إيجاب الجنة للوعد ولو بالآخره أو المراد  
 على الروايتين إحداهما يليق بالمخافة إذا اجتمعوا في الحكم  
 لا يتجاوز عن أكثر مع إمكانه بمقتضى الحكمة ولذا أصبح الحق  
 الذي لا بد أن كل واحد في كل حال على أهل ما يمكن في حقه في  
 ما حصل لبقائه وخول الجنة قبل دخول النار أو بعده  
 لا بد أن به خلو الجنة للوعد بالارضاء إلى المراد بقي الرضا  
 بالداخل على وجه كلهم ولا اشكال في هذه وجوه وجهية  
 لتصح ما روي فانصواب أن لا يرضى أحد على إطلاق  
 الروايات بالشبهات وهذا الشفاة الكبري التي هي  
 بعض العطا المقام المحمود بها ومن أراد الوقوف على تفصيل  
 أخبار الشفاة فعليه بكتب الحديث كالصحيحين والسنة  
 وقد جمع كثيرا ما فيها وفي غيرها كتاب الترتيب والرجوع  
 وتذكره القدر طبع منها شفاة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم  
 رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري برقة أما أهل النار الذين  
 هم أهلها فإنهم لا يؤمنون ولا يحسنون ولكن ناس أصابهم  
 النار بغير نوم أو قال بخطا يا صر قاتلهم الله أمانته حتى  
 إذا كانوا فيها أذن لهم في الشفاة فحي بكرم صباير صباير  
 فنبشوا على أنها راجعة ثم قيل يا أهل الجنة انقبضوا  
 عليهم فينبشون نبات الجنة تكون في جهنم السبل صباير  
 بعضا ومجته فوعدة جمع صباير فبفتح الصاد وكسر هاء  
 أي جماعة وأجبه بكسر الهمزة هي الواحدة من سائر  
 الصخر أو جبل السيد ما يحمله من السطوة مع الماء رواه

٢

٤

البخاري بنحو من معناه واما شفاعته فغيره صلى الله عليه وسلم  
 وسلم من الرسل صلى الله عليه وسلم وغيرهم فغيره صلى الله عليه وسلم  
 احاديث منها في سنن ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان  
 رضي الله تعالى عنه يرفعه يشفع يوم القيامة ثلثا من  
 الانبياء عليهم الصلاة والسلام ثم العالم ثم الشهداء وروي  
 ابو عمرو بن السمان باسناده الي ابي الزعرار عن ابن مسعود  
 قال يشفع بنبيك صلى الله عليه وسلم رابع اربعة جبريل  
 ثم ابراهيم ثم موسي ثم عيسي ثم نبيك صلى الله عليه وسلم  
 ثم الملايكة ثم النبيون ثم الشهداء ثم الشهداء الا حديث  
 رواه ابو داود الكوفي باسناده الي ابي الزعرار عن  
 ابن مسعود بلفظ فيقوم روح القدس جبريل عليه  
 الصلاة والسلام ثم يقوم ابراهيم صلى الله عليه وسلم ثم يقوم  
 موسي او عيسي قال ابو الزعرار الا حديثي ايها قال الكوفي  
 ثم يقوم بنبيك صلى الله عليه وسلم فما يشفع احد بعده في اكثر  
 مما يشفع هذا هو المقام المأمور الذي قال الله تعالى خشي  
 ان يعصمك ربك مقام محمد وروى الترمذي وابن ماجه  
 من حديث عبد الله بن ابي الجراح رضي الله تعالى عنه  
 انه سمع رسولا صلى الله عليه وسلم يقول لبيد ظرك الجنة  
 يشفاعته رجل من امتي اكثر من بني تميم قالوا يا رسول  
 الله سواك قال سواي وتاخر الترمذي حديث حسن  
 صحيح ورواه البيهقي في دلائل النبوة وقال في اخره  
 قال عبد الله بن عباس الشافعي قال هشام بن حسان كان  
 الحسن يقول الله اويس القدر وروى الترمذي ايضا من

الشفيع  
 الطيالسي

حديث ابي سعيد اخذ يرفعه ان من امتي من يشفع للفقير  
 ومنهم من يشفع للقبيلة ومنهم من يشفع للقصة ومنهم  
 من يشفع للرجل حتى يدخلوا الجنة قال الترمذي حديث  
 حسن والفقير بكسر الفاء هذه الجماعة من الناس واعلم  
 انه قد وقع في التلويح للولي سعد الدين وغيره من كتب  
 اصول الحنفية ان من كتب الكدوة يستحق حرمان الشفاعته  
 ومقتضاه ان من كتب الكنبيرة اولى بذلك وقد احيى  
 عنه مجمع كلفة الملازمة فلا يلزم ان يكون هذا الذي هو  
 الاعلى الذي كره هذا الجرح اعظم من هذا النوع انكلت فيه الملازمة  
 ولو سلم فلعلم المراء حرمان الشفيع وفي هذا الجرح  
 بناء على التسليم لا على التلويح وغيره استدلوا  
 على استحقات حرمان الشفاعته بقوله صلى الله عليه وسلم  
 من ترك سنتي لم ينل شفاعتي نعم ان جعل علي حرمان  
 شفاعته خاصة كالشفاعة في زيادة الراحات كان له  
 اتجاه لكن يحتاج اكل الي دليل واحد يشهد بتفريقه  
 فكل سنة فيه على طويته صلى الله عليه وسلم واعلم  
 ايضا ان لبنينا محمد صلى الله عليه وسلم شفاعات اعظمها  
 في تجميل الحساب والاراحة من طول الوقوف وهي مخصصة  
 به كما تقدم الثانية في ادخال قوم اكبنة بغير حساب  
 قاله النووي رحمه الله تعالى وهي مخصصة به وسبقه  
 القاضي عياض الي ذلك وسبقه وادب وفتي العبد في  
 ذلك وواقعه السكي وقال لم يرد فيه شي الثالث  
 فمن استحق النار كما تقدم الرابعة في اخراج من دخل

الشفيع

النار من الموحدين ويشترك فيها الانبياء والملائكة عليهم  
 الصلاة والسلام والمؤمنون وقيل القاضي عياض فقال  
 ان الشفا علة لمن يلقى قلبه مثقال ذرة من الايمان لا هزاج  
 من النار مختصة به صلى الله عليه وسلم وشفاة غيره  
 لا هزاج من النار في حق هؤلاء اثنا عشرة في زيادة الارواح  
 في الجنة لاهلها وجوز النووي رحمه الله تعالى اختصا بها  
 به صلى الله عليه وسلم وقد زاد بعضهم سادسة وهي  
 الشفا علة في تخفيف العذاب في النار عن بعض الكفار وسابعة  
 وهي التخفيف من عذاب القبر كحديث القبرين في الصحيحين  
 وغيرهما ففي بعض رواياته لا حيث ان يرفقه عنها شفاة  
 ما دام هذا ان العصفان رطيين ولكن السادسة خاصة  
 بالي طالب لقوله صلى الله عليه وسلم لعلمه تنفعه شفاة حتى  
 يوم القيامة فيجسد في صحنه من النار رواه البخاري  
 وفي الصحيحين ان العباس قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
 ان ابا طالب كان كطوك وينصرك فقلت تنفعه ذلك قال  
 نعم وحدثه في عنبر من النار فاخرجته الى صحنه والشفاء  
 في التخفيف من عذاب القبر شفاة في البرزخ لا في القيامة  
 وانما قلنا ان من شرايط الايمان الايمان بما ذكر لقوله  
 اي الله وجملة تعالى معتز عنه او طاعة للتقويم والتميز  
 اي عما لا يليق به علو الكبر انا اعطيناك اكد اول انشؤنا  
 ونقيا للشبهة وعظم المعطي والمعطى الكوشة وهو حصن  
 في القيامة على ما سيجي وقيل بمنه في الجنة وهذا لا يخفى  
 عند المحققين كحديث الصحيح الصريح على ما سيجي وقيل

لغير

اكثر الكثرة لانه من الكثرة فهو على المعنى اللغوي والمقاصد  
 تحققة بالحق وقيل الشفا علة لانها من اخفاء الكثرة  
 المتعقبة وقيل المعجزات الكثرة وقيل النبوة  
 وقيل المقررة ولم يتكلم في تخصيص وجه وجبه وعمل  
 ابن عباس رضي الله تعالى عنهما جميع ما انتم الله عليه ولولا  
 الحديث لكان اقرب الي القبول ونسبه اي الكوشة  
 النبي صلى الله عليه وسلم وقد وفي المصنف رحمه الله تعالى  
 باب مودعي الحديث فانه يسن ان يقول قال الرسول  
 صلى الله عليه وسلم اور رسول الله صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك  
 وسكره ان يقتصر على قال الرسول او النبي قال النووي  
 في المجموع في باب الجنة نفلا عن البيهقي عن النبي واجاب  
 عن قوله تعالى يا ايها الرسول بان الخطاب من له تعظيم وتبجيل  
 كيف كان محققا قال عطف بفضل على محال هو اي الكوشة  
 هو من انبيائه جميع انا كنيها واسقية وجمع الانبياء او ابي وحي  
 ظهر في المياه اكثر من عدد نجوم السماء من شرب من لم يظا  
 بعد اي الشرب من ابد او اخرج الشيطان هو في  
 مسيرة شهر وزواياه سوا وماوه ابيض من الورق وفي  
 رواية اللعين وفي اخرى صحبة ايضا واحلي من المسك وريحه  
 الحبيب من المسك وكذا انه كجود السما من شرب من لا يظا  
 ابد وفي رواية صحبه ولا يسود وجهه ابد اقال  
 القاضي عياض ظاهره تاخر الشرب منه عن الحساب والمردود  
 على الصراط اذ هذا هو الذي يامن من العطش وقيل  
 لا يشرب منه الا من قد له السلامه من النار ويحتمل  
 ان من شرب منه من هذه الامة وقد روي عنه دخول النار

ارني الله

يعذب فيها بغير الظلم لان ظاهر الحديث الاخران جميع الامة  
يشربون منه الا من اراد وقبيل جميع موسى الا من  
باخذون كتبهم بايمانهم ثم يعذب الله من شام من عصاةهم  
وهذا امثلة انتهى وقالت غيره اختلف العلماء هل  
احوض في ارض المحشر قبل جواز الصراط او في ارض الجنة  
التي لا يتوصل اليها الا بعد جوارحه واحد بسنة وواحدة  
يخرج بهم في الصحيح ان الله تعالى وعده ان يدخل الجنة  
من استحي سبعين الف بغير حساب فكان يزيد بن الاخير  
والله ما اوليك في امثلك الا كالباب الاصهب في الباب  
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ربي عز وجل قد  
وعدهني سبعين الف سبعون الفا وراذني ثلاث  
حيات قال فما سعة همضتك يا نبي الله قال رسول الله  
عليه وسلم كما بين عدلنا الي عمان واوسع شيعه بيده فيه  
ثعبان مجلشة فملمة وثلاث فتحات من ذهب وقضه  
الحديث وفي رواية اول من يرد على من امي الشفة  
روسم الله فيه ثيابهم لا ينكرون المنفات ولا يحضرون  
السدد يعني ابواب السلاطين الذين يعطون كل الذي  
عليهم ولا يعطون كل الذي لهم فقول له لقوله تعالى الى اخره  
عليه للقول المذكور والايان بما ذكر لا لوجود احوض  
والشفاعة لنفسه كما هو ظاهر واعلم ان الاستدلال  
بقوله تعالى انا اعطيتك الكوش مبني على تفسير الكوش  
بالحوض وهو احد الاقوال في تفسيره كما تقدم منقول  
عن عقاد وقيل الكوش نمر في الجنة كما تقدم وسيد  
علي الاول ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال في اثنا عشر

اندرن ما الكوش فقلنا انه ورسوله اعلم قال عليه الصلاة  
فانه مندر او عد فيه ربي عليه جسد كبير هو هو في ربه عليه  
امتي الحديث وقتل الكوش حوض في الجنة ويدل عليه  
ان الكوش في الجنة اتفاقا واحوض فيما يقال في المحشر ويدل  
عليه ايضا ما روي في وصف احوض ينصب فيه ميزابان  
يخذه الله من الجنة احدها من ذهب والاخر من فضة فيدل  
وبالحكمة وجوه الكوش يدل على وجود احوض لانه اما نفس  
الكوش او مستخدم منه ينصب فيه ماوه وهذا وروي في وصف  
ما واحد كما مثل ما روي في ما الاخره وقالت بعضهم والافضل  
في تفسيره انه اخبر الكثير المحدث الكثرة من العلم والاهل  
وشرف الدارين وسائر ما ابلغ الله به عليه مما في فحوض  
علي هذا من الخير الذي اعطيه صلى الله عليه وسلم وكذا الهند  
في الجنة وفي التقاسيم المنقولة اشكال وهو ان كلا  
شأن ان ثبت بنقل كلف ليجب بين المنقول والا فاجبه الدور  
عن التفسير مع الظاهر ويحتمل ان يكون مقصود السلف  
بيان ان ما ذكره من غير حصر فلا اشكال وما ذكرنا  
هو جميع الاقوال والا حاديت هو الوجه الوجه ان سألته  
ثالث عشر فيما ابي شرايط الايمان ان تؤمن بان النبي  
صلى الله عليه وسلم نبي صدق أي جابا لصدق واخبر بالصادق  
من عباد الله على لسانه قال الرضي والاضافة في تحريف  
صدق وداير السوء للابسة وهو كثير اما يضيفون الموصوف  
التي الصفة نحو خبر السوء اي اخبر السيي فمفني رجل صدق  
رجل صادق قال في حواشي المطالع الحق والصدق مشاركة  
في المورداذ بوصف بغير منها القول المطابق والحق المطابق

صدر



ورسولت حق اي باحق واخبر به وهو اكمل المطابق للواقع  
وهو الخارج وما في نفس الامر والمطابق الموافق وهو بكم  
الباقية تضيح اخذ اللطافة من جانب الواقع بجلا هفلة  
انه مطابق كاسياني ويطلق على الاقوال والعقائد والاديان  
والذهاب باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابلها بالاطلاق  
الحكم الذي لا يطابق الواقع ويطلق على ما ذكر باعتبار الاشتغال  
المذكور وامّا الصدق فقد شاع اطلاقه في الاقوال خاصة  
بحسب الاستعمال فهو اخف من الحق مطلقا بحسب الاستعمال  
الشائع وهذه ابا النسبة الى عموم الناس اما بالنسبة الى الخصوص  
فقد استعمله السادة الصوفية رضى الله تعالى عنهم استعمالا  
شائعا فيما بينهم فان الصدق عندهم السر والعلانية والقائم  
والباطن بان لا يكتف بآحوالك العبد اعماله واعماله احواله  
وهو الاطلاق لازماله فقالوا كل صادق مخلص وليس كل  
مخلص صادق وقد يطلق الحق على الثابت من الاعيان يقال  
هذه العقار والماله حق لثباته اي ثابت ويقال الحق حق  
والفار حق وما اشبه ذلك بمعنى ثابت الوجود ويطلق ايضا  
على الثابت شيعا من الافعال تقول القصص حق اي ثابت  
للحقي عليه حتى الكشف وتفسير البصاوي في الكلام على قوله  
تعالى فيعلمون انه الحق من ربه الحق الثابت الذي لا يسوغ  
استكراهه ويقال حق الامر اذا ثبت قال البصاوي يعم  
الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة  
الى الخلق اي الخلق وهو مصدر يرد به الخلق اذا اطلق  
على الموجودات مثلا فانما اشترى الخلق وخلق واقع عليها فهي  
مخلوقة وقوله اجمعين تأكيد ناص على شمول نبوت

استواء

الرسام

ورسولت لكل مخلوق من الانس وكذا من الجن اذ هو مرسل اليهم  
اجام خلافا لمن وهو فيه كما بينه السبكي في فتاويه واما بقية  
المرسل فلم ير سلاحه منهم اليهم كما قاله الكلبي وروي عن  
ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وايضا يعم بالقرآن كما دللت  
عليه قوله تعالى انا سمعنا كتابا اتىك من بعد موسى الا نبينا  
لا يدرك على انهم كانوا مكلفين به كجواز ايمانهم به تبع ما منهم  
وليس منهم رسول عن الله عند جاهد الله واما قوله تعالى  
الم ياتكم رسل منكم فالمراد به من اهلكم وهو الانس على جهة  
تخرج منها اللولاء والمربان وجعل القدر فيهم نورا وكذا  
من الملائكة لانه مرسل اليهم عند جماعة من ائمتنا المحققين كما يدل  
عليه خبر مسلم وارسالهم الى الخلق كافة بل اخذ بعض المحققين  
بعمومه حتى للجنات والاركان فيها عقل حتى امتت به  
وقوله القدر في تفسيره ليكون للطين نذير الشامل لهم  
اجمعنا على ان المراد بالانس والجن دون الملائكة مسرود  
او مرادة به اجماع الخصمين اذ اجمعنا انما يقال لذلك غالبا  
لا اجماع كل الامم على ان هذه الايوة من مثل الرازي بل من  
مثل ابن المنذر وابن جرير واما غير بنيينا فمصر مرسل  
اليهم قطعا فان قلت تكليف الملائكة من اصله مختلف  
فيه قلت فالك الشهاب بن حجر الحق تكليفهم بالطاعات العلية  
قال تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يريدون اي في  
المستقبل بخلاف كنه الايمان لانه صمد وري فيهم فالتكليف  
به تحصيل للحاصل وهو محال وانه خاتم النبيين صلوات  
الله وسلامه عليهم اجمعين اما نبوته فلانه لما دعي النبوة  
واظهره اخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القدرات

بأنه

الكريم الذي اوجي اليه موجود محفوظ وقد دعي الخالفين سرا  
 عديرة الى معارضة با تيان اقصه سورة من مثله فلم  
 يقدروا عليه وعدلوا عن المضارعة بالحروف الى المضارعة  
 والمقارعة بالسيوف ولم يات من زمنه صلى الله عليه وسلم  
 الى هذا الزمان احد مثله ولا يدانيه فسوا كان الحجاز له للاسلوب  
 البديع والتأليف الفخيم الخالف لما يعمده فضا العرب  
 في كلامهم في المطالع والمقاطع كاذب اليه بعض المتكلمين  
 او كونه في الله ربه العليا من العفاجة والبلاغة بحيث  
 لا يقدر البشر على مثله كاذب اليه الجمهور والجموع الامر  
 كما قال القاضي اوصد الله عنهم عن المعارضة مع القدرة  
 كاذب اليه النصارى وان كان من تحريف الكلام اوصد لهم  
 بان سليمان الطومر التي تحتاج اليها في المضارعة ثبتت نبوته  
 صلى الله عليه وسلم على المعجزات الخافية للقران وان لم  
 يتواتر كل منها فالقدر المشتك بينهما متواتر كشجاعة  
 هلي وسجادة هاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرة  
 المظهرة واحواله قبل النبوة وبعد ما وظفت العظيم  
 وبيان المعارف الالهية والذائق الحكيم التي يهبط  
 عنها افاضل الحكماء لنزولها بين قوم غلب عليهم الجاهلية  
 ولم يارسوا الخط والتعليم والتأديب الي غير ذلك من شمائله  
 الكريمة التي تهمر الابواب اخوي وليد على نبوته صلى الله  
 عليه وسلم وبارك وكرم واما كونه هاتم الانبياء عليهم الصلاة  
 والسلام ولا ينبغي بعده بل ولا معه فلقوله تعالى ولكن رسول  
 الله واثم النبیین وبقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله  
 تعالى عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي

ايام

انه

بعدي

بعدي وروي البغوي عن الثعلبي باسناده عن قتادة عن الحسن  
 عن ابي هاشم برة رضى الله تعالى عنه عنه صلى الله عليه وسلم  
 كنت اول النبيين في الخلق واخرهم في البعث وراه ابو  
 نصير وابن ابي هاتم وفي اسناده الثعلبي بشبه وهو مجهول  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كنت اول الانبياء في الخلق  
 واخرهم في البعث كما ك الامم والنزالي اي تحب التقدير  
 ولم ير العلم الا في كما توهم من بعض كلامه فانه لا ترتيب  
 فيه بل علم الكل دفعة وانما اراد تفهيم ما كان ويكون في  
 اللوح اذ في علم ملك لما في جميع مسلم مرفوعا ان الله عز  
 وجل كتب مقادير الخلق قبل السموات والارض بخمسين  
 الف سنة ثم حيث فقد مر هذا المقصود بالذات وقيل خلق  
 روحه وحقيقته متعلقة به وفيه حديث وقيل لما صور  
 طينة ادم اخرج منها ذرة بنينا صلى الله عليه وسلم وبنو  
 واخذ عنه الميثاق واعيدت الي طينة ادم قبل حياته وفي  
 الموضع حديث في ذلك وهو معنى ما صحى احكام اي عنه الله  
 كخاتم النبيين وادم مستقر في طينته اي مطروح في الارض  
 وعن كعب الاحبار قبض جبريل من موضع قبده الاشرف طينة  
 مسندة فحجبت بما اجنته فصار كالبزق ذات شعاع وطافت  
 الملائكة بما هول العرش وفي السموات والارض ههنا خلق  
 محمد صلى الله عليه وسلم وفضله قبل معدة ادم وفي القوارف  
 ان ذرة المصطفى صلى الله عليه وسلم هي التي اجابت بل ما يري  
 قوله قلنا انينا كما بعين ومنها وطيت الارض وهو الاصل  
 في التكوين والية اشار بقوله كنت نبيا وادم بين الماء

والطيف فادركه والمراد ان نوره اول مخلوق وفيه احاديث  
وهذا النور امر غير الروح لاحاديث منها انه جعل في ظلمة  
او مر عليها الصلاة والسلام فتشع وجوه لهذا الحديث  
المشكك وقال اهل البصائر لما كان قايض الشرح دعوة  
اخلاق الي الحق وارشادهم الي مصباح العاش والمعاد واعلامهم  
الامور التي يحسن عنها عقولهم وتقرير الحق القاطنة والعم  
السايطع وقد تكفلت هذه الشريعة العذرا جميع هذه الامور  
علي الوجه الاتم الاكل بحيث لا يتصور عليهم مزيد كما يفسح عنه  
قوله اليوم راكبت لكم دينكم وانجنت عليكم نعمتي ورحمتي  
لكم الاسلام وينا فلم يبق بكم حجة الخلق الي بحث بني بعده فلذلك  
هتتم به النبوة واماتت رول عيسى صلي الله علي نبينا وعليه وسلم  
ومتا بعته لشريعة صلي الله عليه وسلم فهو ما يوكد كونه  
خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وقد فقه مر  
ما يتعلق بذلك في شرح الخطبة وابع عنه مما اي شدا بها  
الايمان ان قومن بالقران وتقدر معناه لفظة واصطلاحا  
وانه ابي القران الذي هو اللفظ المختار علي محمد صلي الله عليه  
وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته معجزة الخلق لكونه  
في اعلا مراتب البلاغة لا شتم له علي الاقاييق والا سوار  
واحد احادهم عن طوق البشر قال الله تعالى قل لئن له  
اجتمعت الانس والجن علي ان يوتوا بمثل هذه القدر ان لا يتون  
بمثلها ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والاعجاز ان يرقى الكلام  
في بلاغته الي ان يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضة  
اي لا يقدر وون علي الاتيان في سورة من اي سورة كانت  
تمثلهم

ومثلي

اجتمعت

ومثليها فيه قد رها من غير ما قال المصنف اي في غرر الايات  
لا في غرر الاحرف الصادق باين وبانية وبه ومنها ليوافق  
قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث ايات وذلك قدر سورة قصيرة  
وقال ابو داود انه يقع باليتين وبلاية انتهى قال  
شيخنا رحمه الله تعالى واقول قد يشك كون الثلاث الايات  
قدر سورة الكوثر علي القول بان البسيلة اية من كل سورة اذ  
الكوثر علي هذا الارج ايات فقدرها الاربع للاثلاث ويجاب  
بان المراد قد رما عدا البسيلة منها فليتا علي ايتي ثم وجوه اعجاز  
القران لا تنفصل ففما اعجازه وبلاغته ومن ثم لما سمع  
اعوانه فاصدع بما توهمه وقال سمعت لفصاحة هذا  
الكلام ولما سمع الاصمعي من جارية فاصحة او سداسة فصاحة  
فصحب منها فقالت او تفقه هذا فصاحة بعد قوله تعالى واوحينا  
الي امر موسى ان ارضع الية فجاء فيها بتي امدين ونبيين  
وهذين وبشارتين وقال بعض بطارقة الروم لا اسلم  
لهما ان اية ومن يطع الله فينتقه جمعت ما ازلت علي  
عيسى من احوال الدنيا والاخري ومنها جزء من جنس  
كلام العرب متناوتها وطولها وشعرها ورجزها وسجعها  
فلا يدخل في شي منها مع كون الفاظه وهدوفا من جنس الكلام  
ومن ثم لم يمتد والمثله حتي يا تواب ومنها ان قاربه لا يلهي  
وسامعه لا يحج بل لا يزال مع ترويده وتكريره غضاظا شيا  
تتزايد حلاوته وتتعاظم محبته يونس بر في اكلوا است  
وسبحة ارج بتلاوته من شدة ايد الازمات ومن ثم وصفه  
صلي الله عليه وسلم بان لا يحلق علي كثر الترواد والتقصي  
عبره ولا يقيني عجايبه هو الفضل ليس بالهزل لا تشبع

رسمه  
الشمس

هذه العلة ولا تزج به الا هو او لا يلتصق به الا سنة هو الذي لم تنس  
 احسن حين فقلت ان قالوا انما سمعنا قانا عيسى يمد ي الى الرشيد فافينا  
 به ومنها ما فيه من الاخبار بما كان مما علموه وحالهم يعلموه وشهادته  
 على ايهم وبانهم لا يخشونه الموت وعلى قريش بانهم لا ياتون بمثل  
 شئ منه ومنها اشتغالهم على علوم الاولين والاخرين مع كون  
 الاثني به اقام بينهم اربعين سنة قبل تنكبه به امينا لا يحسن  
 نظم كتاب ولا عقد حساب ولا يتعلم سحرا ولا ينشد شعرا ولا يحفظ  
 خبرا ولا يروي اشرا الى ان اكرم الله تعالى بهذه المحجة العظمى  
 التي لم يات بمثلها قولا غيره وكيف وجميع كتبهم يمكن ادنى  
 الفصحى ان ياتي بمثلها اذ لا اعجاز في لفظها ومخرج عن النبي  
 صلى الله عليه وسلم ما من شئ من الانبياء الا قد اوتي ما مثله  
 اكمن عليه النبوة وانما كان الذي اوتيت وحيا يوحى فارجو  
 ان نكون اكثرهم تابعا يوم القيامة وذلك لان اكرامه صلى  
 الله عليه وسلم بمختلف المحجة الدائمة على توالي السنين  
 يستلزم بالضرورة كثرة مشاهدته كل زمن لها في كل زمان  
 ذلك على الايمان به بخلاف باقي معجزات الرسل لا يقطعا  
 بموتهم وباقي معجزات بنيانهم لو لا تصديق القرآن بها  
 لما امن بها الا قليل لا يقطع وجودها وعدم احسان الناس  
 لها والمحجة امير قارق المعادة يصدق الله به انبياء حين  
 ايتاؤهم النبوة فيخرج السحر وما ظهر على يد كاذب ولا يلزم  
 دور من اخذ النبي في مقريف ما ثبت به النبوة لان النبوة  
 لا تتوقف على المحجة اصلا ولا علم بالنبوة فوان توقفت على  
 العلم بتحقيق ذات المحجة لكان لا يتوقف على العلم بكونها معجزة  
 والموقوف على العلم بالنبوة ليس الا العلم بكونها معجزة لا غير

فلا دور وتحقيق القام يحتاج الى دقة نظر فليدقق والمحنة  
 شسروا فضلت في محملها وانتهى القدران يعني الكلام  
 النفسي القام بذاته تعالى وهو صفة تنافي السكون والاف  
 وكذا ساير الكتب الالهية كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب  
 القدران كلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من انه يقار القدران  
 كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقار القدران غير مخلوق ليلا يسبق  
 الى الفهم المولف من الاصوات واكد وف قديم كما ذهبت  
 اليه اجنا بله جملا او عتا والكا تقدم من ان القدران في نفسي  
 المقدم وعلى السنة العباد واشهر وكلام الله بالعكس واقام  
 غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادها وقصده الى  
 هجري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلاة والسلام  
 القدران كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر  
 بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف فيما بين الضميرين  
 وهو ان القدران مخلوق او غير مخلوق ولهذا اتهم الحلة  
 بحيلة خلق القدران وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم  
 يدجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فحق لا نقول  
 مقدم الا لفظا واكد وف وهو لا يقولون به وش كلام  
 نفسي ودليلنا ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام اجمعوا  
 على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت  
 النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن  
 الانبياء عليهم الصلاة والسلام لحوار رسالتهم بان  
 خلق الله تعالى فيهم علما حسا ورأيا برسالته من الله تعالى  
 في تلخيص احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال  
 تحديهم فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام

ثم ثبت صفة الكلام بقوله ولا خلاف بين اهل اللغة في كونه  
 معاني متكافئة لكن اختلفوا في تحقق كلامه وجوده وقدمه  
 لانهم لما راقوا قيا بين متعارفين انتهىجه واما كلام الله تعالى  
 صفة وكل صفة له قدیم فكلام الله تعالى قدیم وكلام الله  
 تعالى مولف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل  
 ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث واضطرنا  
 الى القدح في احد القياسين لزوم امتناع حقيقة التقييد  
 فمنع كل طائفة بعض المقدمات فاحتملنا ذهابا الى ان كلامه  
 تعالى حروف واصوات وهي قدسية ومنعوا ان كلاما هو  
 مولف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال  
 بعضهم بقدم الكاتب والمجلد وصانع الخطاب وقيل انهم  
 منعوا اطلاق لفظ احداث على النظام اللفظي برعاية الآداب  
 واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي  
 كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان  
 او قلب ولا حال في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول  
 بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية الآداب  
 واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي والمقتدر له  
 قالوا بحدوث كلامه وانه مولف من اصوات وحروف  
 وهو قائم بعينه ومعني كونه متكاملا عندهم انه موجود لتلك  
 الحروف والاصوات في جسم كاللوح المحفوظ او جبريل  
 او النبي صلى الله عليه وسلم او غيره فكثير من سبب  
 الصلاة والسلام فيهم منعوا ان المؤلف من الحروف  
 والاصوات صفة له تعالى والكلامية لا رادوا ان مخالفة  
 الضرورة التي التزامها احتملنا بله اشنع من مخالفة الدليل

ان مر

قالوا

وان ما التزمه المقتدر من كونه كلاما صفة بعينه وان معني  
 كونه متكاملا كونه متكاملا كونه خالقا للكلام في الغير مخالفا  
 للحروف واللفظة ذهبوا الى كلامه صفة مولفة من الحروف  
 والاصوات اتحادية قائمة بذاته تعالى ومنعوا ان كلاما هو  
 صفة له تعالى فهو قدیم والا شاعرة كلامه معني واحد بسيط  
 قائم بذاته تعالى قدیم كونه منعوا ان كلامه مولف من الحروف  
 والاصوات ولا تدع بين الشيخ والمقتدر في حدوث الكلام  
 اللفظي انما اختلف في اثبات النظام النفسي وعدمه وذهب  
 البعض الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ اتحادية واحدة  
 في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعني مطلق تارة على مدلول  
 اللفظ واخرى على القاييم بالغير والشيخ كما قال النظام هو  
 المعني النفسي فهم الاصحاب منذ ان مراده مدلول اللفظ  
 وهو القديم عنده واما الصبغة فاما تسمى كلاما محمدا لادلائها  
 على ما هو الكلام الحقيقي حتى صوروا بان الالفاظ حادثة على  
 مذهبهم ولكنها ليست كلاما له حقيقة وهذا الذي فهموه  
 له لوازم كثيرة فاسد كعدم تكفير من انكر كلامه ما بين  
 وقتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله  
 تعالى حقيقة وعدم المعارضة والتمحي بما هو كلام الله حقيقة  
 وكعدم كونه المقدر المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما  
 لا يحسن على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حل كلام الشيخ  
 على انه اراد به المعني الثاني فيكون الكلام النفسي عنده  
 شاملا للفظ والمعني جميعا قايما بذاته تعالى وهو المكتوب

في المصاحف المعرو بالاسن المحفوظ في الصدور والكتوب غير  
الكتابة والمقد وغير المقد والحفظ غير المحفوظ وما يتقات  
من ان الحروف والالفاظ مستتبه متعاقبة في ترتيب  
ان ذلك الترتيب اما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة  
والادلة الدالة على حدوث حجب عليها على حدوث تلك  
الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جميعا بين الادلة  
وتلقى هذا الكلام بفهم المتأخرين بالقبول وقد قيل  
ان محمد بن عبد الكريم الشهير ستاني ذهب اليه في نهاية  
الافكار وبعضهم انكره اما اولاه لان مذهب الشيخ ان كلامه  
تعالى واحد وليس بامر ولا نبي ولا خير والما يصير هذه  
بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام  
اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بحسب  
من المتكلم واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة  
بذاته تعالى من غير ترتيب يغضي الي كون الاصوات مع  
كونها اعدادا سميالة موجودة بوجود لا يكون فيها سميالة  
وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض  
الموصوعات من غير ترتيب وتعاقب بين اجزائها  
واما ثالثا فلان يودي الي ان يكون الفرق بين ما يقوم  
بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع  
الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة عن تصور  
هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم  
بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم

باجتماعه

بالقاري

بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما  
انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضا في غير ارض  
الحقيقة الواحدة كان بعض صفات الحقيقة لله تعالى مما نشأ  
لصفات المتلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من الالفاظ  
مستوع فان تكفير من انكر كون ما بين الالفاظ كلام الله تعالى  
هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس  
كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته بل هو دل  
على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيهن  
وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المعتزلة وموافقيه  
وما علم من الذين كون ما بين الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة  
انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة لا على  
صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعي انه من ضروريات  
الدين في ان خلاف ما نقله عن الاصحاب وكيف يدعي ان  
هذا الجهم الخفير من الاشاعرة انكره وما هو من ضروريات  
الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا  
فلان الادلة الدالة على الشيخ لا يمكن حملها على التعلق بل  
يرجع الي المحفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق باللفظ بل  
به كاشح حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام كلام  
يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي  
فتيا صفة تتكلم بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه  
الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة من اجزاء  
وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانما قد تختلف

سه



عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا قد تعلق به علمنا ولم يتعلق به  
 تلك الصفة من قبلين كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبنا  
 في خيالنا لا غير ومارتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا تمتد  
 ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله  
 تعالى في علمه الاولي بصفته الاولي الذي هو منه اتاليها  
 وترتيبها وهذه الصفة قد بية وتلك الكلمات المرتبة ايضا  
 بحسب وجوهها الهيولي وليس كلام الله تعالى الا مارتبه الله  
 تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها  
 في الوجود الهيولي حتى يلزم مرده وثما وانما التعاقب بينها  
 في الوجود الخارجى وهو بحسب هذا الوجود كلام لفظي  
 وهذه الوجة سالم على يلزم المذهب المنقول في مثل  
 ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى قائما بغيره  
 وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا لحدوث وعلى مذهب  
 احناف بلية من قد مر احواف والاصوات مع براهة تعاقبها  
 وتجهدها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان  
 ان الالفاظ والحدوث ليست كلام الله تعالى بل معانيها على  
 ما اول به العبد كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض  
 السببية قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فيها  
 لقصور الاله فانه يودى الى السفسطة الظاهرة ولا يلزم  
 على ذلك مارتبه العبد على متقدمي الاشاعرة من المحذور ان  
 فان الشرح حينئذ يكون بكلام الله تعالى وانكار كون ما بين  
 اللفظين كلام الله تعالى كما نكار كون ما بين اوراق وبيوت

الحافظ

الحافظ كلام الحافظ فيكون كذا في حق القرآن لو ليس معنى كونه  
 هذا المكتوب كلام الله تعالى الا انه ذلك الكلام موجبا لوجود  
 اللفظي ولعل المراد من الصادق من يرفض التعصب والجهل  
 شبهة بحقيقة هذا المقال كذا ذكره احناف الد والى رحمه  
 الله تعالى ومن اقوي شبهة المعتزلة انكم متفقون على ان  
 القرآن اسم لا نقل الينا بينه وفي المصنف تواتر وهذا  
 يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقدوا بالاسن مسموعا  
 بالاذان وكل ذلك من جملة احوادث بالضرورة واجيب  
 بان القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا  
 باشتراك الكتاب وصور احواف والاله عليه محفوظ في  
 قلوبنا بالفاظه الخالية مقدوة بالاسن مسموعة بالالفاظ  
 المسموعة مسموعة باذاننا ذلك ايضا مع ذلك ليس هالا  
 في المصاحف ولا في القلوب والاسنة والاذان بل هو  
 معنى قديم قائم بذاته الله تعالى بلفظ ويصح بالنظم الدال  
 عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال  
 موصوفة للحدوث والاله عليه كما يقال النار جوهر محرق  
 يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كونه حقيقة النار  
 صوتا وحرقا وتحقيق الفاعل على وجه يظهر به التمييز  
 بين اطلاق القرآن مراد به المعنى القديم القايم  
 بذات البارى سبحانه واطلاقه على الالفاظ المكتوبة  
 بين اللفظين المنقول تواترا ان الشئ وجودا في الاعيان  
 ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكثابة تدل

ظنة

على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان  
 فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم التقديم كما في قولنا  
 القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الوجود في الخارج  
 وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحيثيات  
 سرادبه الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت  
 مصنف القرآن او المخلقة كما في قولنا حفظت القرآن  
 او الاشكال المخوشة كما في قولنا يحرم على المحدث متب  
 القرآن ومعنى وجود الشيء في الاعيان ان هناك عينا  
 هي ذاته ومعنى وجوده في الاذهان ان له صورة مرئية  
 في الذهن كظل الشجرة والممكن يكون ينكرون هذا الوجود  
 ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة  
 وجودان حقيقيان لحدوثهما عارضان له حقيقة الا ان  
 الاول منهما وجود اصلي يصدر اثره وتظهر احكامه  
 وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثاني على تقدير ثبوته  
 وجود ظلي لا يثبت به اثره عليه ولا يعتبر فيه حدوثه  
 او قدمه واما الاخير ان فلسفا عارضين لما سبقا اليه حقيقة  
 بل لا يدرك عليه من اللفظ والنقش الدرك عليه وظاهره  
 ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلوليهما ولما كانا وليد  
 الاحكام الشرعية اللفظ دون المعنى القدسي وعرفه  
 ائمة اصول الفقه بالكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر  
 وحملوه اسم النظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث  
 الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى ولا مجرد اللفظ ولما ورد

في الكتاب العزيز ان الله تعالى كلم موسى عليه الصلاة والسلام  
 اختلعت في الكلام الذي سمعه موسى صلى الله عليه وسلم  
 اهو النفس او اللفظي فذهب الاشعري الى الكلام القديم  
 الذي هو صفة لله تعالى يجوز ان يسمع ومنه الاستاذ ابو  
 اسحق الاسفرايين وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله  
 تعالى قال في شرح المقاصد فان قلت اذا اريد بكلام  
 الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار ترتيب  
 الحروف كما في كلام الملك او النبي فكلامه منا يسمع كلام الله  
 تعالى وهذه الاذنين لا يربط به المعنى الا زلي واريد بهما فيهم  
 من الاصوات المسموعة فوجه اختصاص موسى عليه الصلاة  
 والسلام بانه كلم الله قلنا نعم اوجه منها انها معبارة فيها  
 اظناب حاصلها اثنا ثلاثة الاول منها على قول الاشعري  
 والثاني والثالث على ما اختاره الماتريدي وعبارة من  
 المقاصد على الثلاثة موجهة مع اشارتها الى السوالم  
 وهي اختصاص موسى بالكلمة من حيث انه سمع بلا صوت  
 بلا حرف كما يرى في الاذهان بلام وتأكيده او انه سمع بصوت  
 من جميع الجهات او من جهة بلا استماع فانه قيل لو كان  
 كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المولف  
 لصح تقيمه عند بان يقال ليس النظم المنقول المجرى المفضل  
 الى السور والايات كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان  
 ذلك انما يتصور في النظم المولف المفضل الى السور اذ لا  
 معنى لمعارضته الصفة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى  
 اسم مشترك بين الكلام التقسي القديم ومعنى الاضافة كونه

ان

صفة لله تعالى وبين اللفظ اكاد ث المولف من السور والامات  
ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليفات الخلقين  
فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتعدي الاله كلاما  
تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه محاز فليس  
وبالله اعلم انه غير موصوف للفظ المولف بل معناه ان  
الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالتمسك وتسمية  
اللفظ به ووضع له ذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى  
فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية كذا في شرح العقابر للمولف  
سعد الدين قوله ووضع له ذلك اى للفظ وصفا اشتراكا  
انما هو باعتبار دلالة على المعنى القديم والدار من حيث  
هو وال فرع للمولف والمجاز فرع للتحقيق فاشبه اطلاق  
اسم المولف على الدال المحاز فاطلق عليه انه محاز وقوله  
انما هو باعتبار دلالة على المعنى القديم يتعلق به امران  
الاول اورد عليه ان العلاقة تقتضي ان يكون منقول لا  
مستقرا كاذلا معتبرا ارتبطا بين معنيين المشترك بخلاف  
معنى المنقول واجيب بان في النقل هجر المعنى الاول  
واعتبار العلاقة لا يقتضيه الثاني ان المشهور في كلام  
الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنظم من  
الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القدسي  
قال في شرح المواقف لكن المرضي عنه ان لا يفتقر  
احزابا لله تعالى وهو انه اختاره بان اوجه اول الاشكال  
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ  
والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول

كريم

كريم او لسان النبي لقوله تعالى تراكبه الروح الامني على قلبك  
والمتراكب على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم هل يثبت  
في تسمية الكلام اللفظي بالقرآن خصوص المحل من اللوح المحفوظ  
او لسان الملك او النبي او لا يقتدر فيها الا خصوص التاليف  
الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للصحيح الثاني لانا نقطع  
بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المتركب على محمد صلى الله  
عليه وسلم وعلى الاول يكون مثل القرآن لا نفسه ومنع السلف  
من اطلاق كون القرآن بهذا المعنى مخلوقا او دالا واحترارا  
عن ذهاب الوهم الى القرآن بمعنى الكلام النفسي فان قلت  
الحاصل ان القرآن والكتاب وكلام الله تعالى انما هما متراكبان  
بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافي السكوت والاف  
وبين اللفظ المتكلم على السنة العبادا كاد ث وعلى الاول  
كل منهما علم شخص لانه لك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني  
علم صنف لا اختلاف المحال وهي السنة العبادا اذ الاختلاف  
ينبغي للشخص لان البياض القايم بالورق غير البياض القايم  
بالشجر بل اربيب واللفظ حقيقة في كلا المعنيين والمفكر لاه  
كافرا لا يفتقد الاجماع على ذلك ومن قال بتبشيره بالمعنى  
الثنائي يلزمه ان يكون ما يقرأه زيد وعمر وقوانا ضرورة  
انتفا الشخص وهو باطل قطعا قلت قال في التلويح  
كانت صحيحا على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا  
المولف المحصور الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع  
بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المتراكب على الرسول  
عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله وسلامه عليه

ها

ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القلم بلسان جبريل لكان هذا مثالا  
 له لا عين ضرورة ان الاعراض تشخص بحالها فتعقد وتبهد  
 المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الي احد فانه  
 اسم لذلك المؤلف المخصوص صوابه زيد او عمرو او غيرهما  
 واذا تحققت ذلك فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو  
 عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالنحو  
 في جميع ذلك هو الواحد في غير المحال فكل هذا التقدير  
 الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان  
 جبريل خاصة يكون لقوله اي صاحب التوضيح في التبيين على  
 ان الشخص الحقيقي لا يقبل احد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة وهو  
 فكل القرآن لا يقبل احد لانه لا يمكن معرفته حقيقة الا بان يقرا  
 من اوله الى اخره ويقال هو هذه الكلمات بهذه الترتيب وثانها  
 ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذه المؤلف الذي لا يتعدى  
 المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل احد لا متناع معرفة حقيقة الا  
 بالاشارة اليه والفتاة من اوله الى اخره ولا يخفى ان الكلام  
 في تقدير الحقيقة واما اذا قصد التميز فهو ممكن بان يقال  
 القرآن هو المجموع المنقول بينه وفتي المصحف متواتر كما يقال  
 الكشاف الكتاب الذي صنعه جابر الله الزمخشري في تفسير  
 القرآن والسبح علم بحيث فيه عن احوال الحكماء اعداها وبنائها  
 كلام التلويح واعلم ان استاذ شيوخنا رحمه الله تعالى قال  
 ان اسما العلوم كما اسما الكتب اعلام اجناس هذه التحق وضعت  
 الانواع اعراض تنقد دافعا لها تتبع دالحل كالقائم بزيد  
 وبعد وقد جعل اعلام شخص باعتبار ان الحق وباعتبار الحقل

لا جملتنا وبيان  
 ان هذا لسان  
 الشخص صي  
 لا يتعد د

بغير عرفا واصدا انتهى واعلم ايضا ان الحق اذا نسب الي ما هو من  
 حيث القول فتعبر اديه معني الاختلاف يقال خلق هذا  
 الكلام واخلفه اي افتراه وبه فسرت المعتزلة ما ورد  
 في الحديث من ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي غير  
 مقترن بغيره وان من جهة منه اي القرآن شأنا  
 عليه ولو صدق المحدثين او صفة من وجوه الاداء الجمل  
 او زاد حرفا فيه مجازا على لقيه فتعقد انه منه او نقص منه  
 هو فاجمعا على انه منه كغير لغافة الاسلام ولا يخفى ان كغير  
 من انكروا بينه وفتي المصنف كلام الله تعالى اما هو اذا اعتقد  
 انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله  
 تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة به انه تعالى بل هو  
 والعلل الصفة القائمة بذاته فلا يجوز لغيره اصلا كمن  
 وهو من ذهب اثر الا شاعره ما فلا العصف وموافقيه وقد سبق  
 وقد قد بيا فلا تغفل ومن اتبعه بان محل با فيه اهتمام  
 ورشده اي فاز بالمطلوب خاصهما عندنا ان تؤمن بما اجتمعت  
 اي اتفقت عليه الامة والمراد بها من ينقد الاجماع بانظام  
 وهو الحقيقة من التحليل اي اعتقاد اكل والتجزم اي اعتقاد  
 اكتمته وغيرهما كالصحة والفساد قال صلى الله عليه وسلم  
 لا تجزع امتي على خلافة رول الله مني وخبره هذه اللفظ للقرآن  
 وفي سنده ضعف لكن اخرج له اكاك بنو له وللفظ لبي داود وان  
 الله جازم من ثلاث فصلا ان لا يدعوا عليكم بنكم فتعقلوا وان  
 لا ينهوا هذا الباطل كل هذا الحق وان لا تجتمعوا على خلافة اي

كون ص

باطل ولو بحسب الواقع دون الاعتقاد كما هو المتبادر من السيا  
 محض ان لا يقع اجتماعهم على باطل لا بعد اولا خطا وفي الصحاح  
 والصلال والصلالة ضد الرشاد والشرع وردا لينا بجملة  
 هذه الامة والمراد بها من يعتقد الاجماع باتفاقهم والعصمة  
 عند اهل السنة ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الحكماء ملكة  
 تمنع الخبورات كاشيحتا رجم الله تعالى وعندي انه يصح  
 تفسيرها على طريق اهل السنة بالملكة المذكورة مع ارادة انها  
 ملكة أي كيفية تخلفها الله تعالى يمنع الخبورات بطريق جري  
 العادة ككيفية ينبغي ان المراد بها هنا ان لا يقع منهم اجتماع  
 على باطل وان لم يكن ذنبا جهايا به بل ليل استند اليه كالميثاق  
 فانه في اجتماعهم على الصلابة وكذا اعم من الذنب وهذا  
 المراد بعدم وقوع الاجتماع عدم وقوع الاجتماع على اعتقاد  
 الباطل او اهل العمل به او على اي واحد منها فمفسرنا  
 والثالث اقرب لظاهره ان انتهى ما قاله العلامة  
 ابو الفضل عبد الله بن عبد الله بن عبد الله في اعلا عرف اركان  
 ومراده بالشرط جمع شرط بكونه اذ هو لفظة تعليل امر  
 مستقبل بمثل او الزام الحشي والتزامه وبمعناها القاطعة  
 واصطلاحا ما يلزم من عدمه ان يلزم من وجوده وجود  
 ولا عدم لذاته وهذه اشتمل الشرط الشرعي كالطهارة للصلاة  
 والقبلي كالحياة للعلم والعاوي كغيب السم ليعود السطح  
 واللغوي ككبره الفقه ان جاوا وقل بغيره لذاته الشرط  
 المتقارن للسبب فانه يلزم من الوجود كوجود احوال الذي هو

يسكون

شرط

شرط لوجوب الزكاة مع المضاب الذي هو سبب لوجوبها والمقارن  
 للمانع فانه يلزم من عدمه كالدن على القول بان مانع من وجوب  
 الزكاة لان لزوم الوجود والعدم في ذلك الوجود السبب والمانع  
 لان ذات الشرط وقد يتكهن هذه القيد لتبا وروه للضم فان  
 قلبت هذا القيد بغير غير مانع لانه يشمل الركن قلست  
 قال شيخنا رحمه الله تعالى يجوز ان يكون رسما المقصود به تعيين  
 الشرط عن بعض ما عداه كالسبب والمانع ومثل ذلك ما سب  
 كما صدر به الامية كالسيد ويجوز ان يفهم ما يتنازع به في  
 اشتمال ان الشرط خارج فليتنا مل وقد يطلق الشرط على ما لا به  
 منه فيشمل الركن كما سياتي ما لا به منه فيشمل الركن قال  
 في الصحاح قوله لا به منه اي لا فارق منه انتهى وقوله ما لا به  
 منه عام اراد به الخصوص والافهم لم يذكر الا بعضا مما لا به منه  
 ولا يكون مراده بالشرط ما لا به منه بل كان مراده مما  
 المعنى السابق الذي لا يتناول الركن فبعضها دكن واخره في  
 ماهية الايمان بالشرط خارج عن ماهية الايمان فلما يصح ان  
 يبراه بالشرط المعنى السابق الذي لا يتناول الركن كما لا يخفى  
 على ذي فطنة والله اعلم اي من كل علم وزعم بعض الحنفية  
 انه لا ينبغي ان يقال ذلك قيل مطلقا وقيل لا كلام بجملة الدين  
 ورد بان لا يكتفى فيه بل فيه ثابته التفويض المطلوب بل في كونه  
 البخاري في باب العلم في قصة موسى مع اخيه هارون صلى الله عليه  
 بنينا ويليها وسلم ما يدركه وهو قوله فيه فثبت الله على موسى  
 اي حيث سيجل عند علم الناس فقال انا اذ لم يد العلم اليه

وقد يقال الركن  
 يلزم من وجوده  
 الوجود

عليه

اذ رده اليه صادق بان يقول اسر اعلم بل القدران والى الله  
اعلم حيث جعل رسالاته وقد قالت كرم الله وجهه وابرجها  
عليه كسبي اذ اسبغت على العلم ان اقول اسر اعلم ولا يناسب  
ما في البخاري ان عمر سأل الصماني رضى الله تعالى عنهم اجمعين عن  
سورة النصر فقالوا اسر اعلم فغضب وقال قولوا لعلم او لا تعلم  
وفي رواية انه قال لمن قاله مرة قد يتقنا اننا لا نعلم ان الله  
يعلم لتبين حله على انه فيمن جعل اجواب به ذريعة اليه  
عدم اخباره عما سئل عنه وهو يعلم وقد ذكر الائمة في اسر كبر  
واعلم ما يصدر بحسن ما فعله المصنف فليكن به وما يؤمن  
ايضا فليكن بمن سئل عما لا يعلم ان يقول اسر ويرسوله  
اعلم ومنع نحو ما اصل اسر مستنداً لتقدير النجاة في التعجب  
شي صيره كذا مردود بان فيه غاية الاجاب وبهم قل  
اسر اعلم بالنبوة غيب السموات والارض ان يصير به واسم  
اي ما يصير واسم كما قال ابن عطية وغيره لقول قلنا ده  
لا احد يصير من الله ولا اسم وتقدر سير النجاة المذكور غير لازم  
ولا مطرد لان كل مقام بما يناسب كشي وصفه فذا ان اما نفسه  
او من ثما من خلفه وايضا فتقدر سير النجاة بيان لفناه في الامر  
ثم نقلنا في انشاء التعجب وانجي عنه معني اعمل فجاز استعماله  
في التعجب عن شي يستحيل كونه محتمل جال نحو ما اقد الله وما  
اعمله وذلك لانه اقتصر من اللفظ على شئ محتمل وهو التعجب  
من الشئ سواء كان محتملا وله سبب او لا وهو ~~هذا~~ هذا اخذ  
ما اورده من الفوائد وتماخر ما قصدناه من الفوائد

ان

وقد جيت به مذهب المعاني مشيد الباني مع ما ابتليت به  
من تشييت احوال وتوزع الباليه من مفارقة الاحبا  
وتباعد العشايير والاصحاب ومع ~~كل~~ كل الملهه بقراد فب  
الاتقاد وقصور الباع عن بلوغ الموده فان رايت ~~كل~~ كل  
فاحله وانا وانت شريكان في الثواب وليس المقصود من  
ذلك التمسك على الانداد لكن المقصود رضى رب العباد  
والنفع به يوم المعاد واعلم يا اخي انه ليس كل من صنف  
اتقن ولا كل من قال احسن فالفضل مواهب والقرايح  
مدايب والعلم بحذر اخر وكتم ترك الاول للآخر والآخر  
محسود والطعن بغير حق مردود ويا ايها الاخ الصديق  
ان هذا الشرح بالاعتقاد حقيقي فقه وشجته به قايض  
جليله وجليل دقيقه فقهه بايقرة وامر قويم يا خذوا  
باحسنها وما على من اعراض الحاصدين في حال حياتي  
فستلقونه بالقول ان شاء الله تعالى بعد ما في وما اليق  
في احوال قول من قال

توي الفتي ينكر فضل الفتي ملوما وخبا فاذ اما ذهب  
لجته الخوص على نكتة يكتبها عنه جاء الذهب  
والي الله تعالى سبيته كخضع وتدل في قول ما من علينا به من  
الاشتغال باحكام شريعة خير اليه والمصروف قارن  
ذلك من تزين في الافعال البهنية واخو اطرد  
النفسانيه وان يصلح اعمالنا ويفخر ذنوبنا ويحصى قصدا  
ويوخر من احسنه جونا وان يفخر زلتنا ويصلح لنا في  
هو ريتنا وان يمس بنا سبل الدقاد فيما بقي من اعمارنا



وحصلنا من الطائفة الظاهرين على الحق ونجتم بالجسماني اعمالنا .  
 وان يثبتنا بالقول الثابت عن السوال فتعلمين قلوبنا .  
 وتنطق السنتنا بحوائبنا . وان يجبر انكسارنا . ويرحم ضعفنا  
 كما علمه ويرضي عنا ضيقنا ويحشرنا في زمرة من رحمته .  
 يوم ترجع كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء  
 تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا يوم يفر المومن من اخيه  
 وامرؤا به وصاحبه وبنيه امة ابغيا لكل امرؤ منهم  
 يوم يذشان فيضيه يوم تبلى السرائر يوم يصفى الولدان شيئا  
 يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ونبش  
 الي كور الله سبحانه وتعالى ونستفيد به من علم لا ينفع . وقلبت  
 لا تخشع . ونفس لا تشبع . وعهد لا يرفع . ودعوة لا يستجاب  
 لهما ونسالهم من ربه رحمة الله وسبغة نورا مولانا الامام العالم  
 العلامة زكريا شيخ الاسلام مولف هذا الكتاب وان يفضل  
 ذلك بهادير الائمة المحمديين . والعلماء العاملين . ومقلديهم  
 وتابعيهم باحسان الي يوم الدين . وان ينص والدني ووا  
 لديهم بمنزلة الرحمة والرحمة والرحمة . وسكننا واريهم وورثتنا  
 فواديين ايمان فانهم سبجان جواد كريم . لم يزل  
 بالاحسان والاجابة خليفة . يبيد بالنوا قبل السوال  
 ويقبل على من اعرض عنه ويبره توفيقا . جعلنا الله وياهم  
 ومشايعنا واحبا بنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين  
 والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا .  
 واحمد الله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله  
 وصلى الله وسلم على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشقيقنا محمد خاتمه

الشمس

النبيين والمسلمين كما ذكرنا الذكر ونذكرها عن ذكره  
 الخالقون . وعلى سائر النبيين والمسلمين . وعلى اب  
 كل وصيه اجمعين . ويا اخواني احذروا الذنوب فانها مشحونة  
 عذابا فيها ذميمة . والقلوب المحبة لها سقيمة . والبلية بما لا يحا  
 بعد تزول الشيب واهية عظيمة . وما اخص من ما قيل  
 . طاعة الله خير ما اكتسب الشهد فكن طائعا ولا تعصيته .  
 . ما هلك النور الا المصاحي . فاجتنب ما يهلك لا تقرب منه .  
 . ان شيئا هلك نفسك فنبه . ينبغي ان تقصون نفسك عنه .  
 ومن كلام بعض الفضلاء رحمه الله تعالى قد تقع به  
 . طرقت باب الرجال والناس قد قدوا . وبث اشكر الي مولاي ما احده .  
 . وكلت ما عجز عني في كل ناحية . ومن عليه كشف الضمير اعطاه .  
 . اشكر اليك امور انت تعلمها . مالي على علمها صبر ولا جلد .  
 . وقد مددت يدي بالذل صاغرة . اليك يا هدير من همة اليد .  
 . فلما تدرى يا رب خائبة . فبخر جهرا وكره يروي كل من يرد .  
 قيل كان بعض الصالحين ينادي بالليل على سور المدنية  
 الرحيل الرحيل فلما توفي ففتحه فوجدته امس به تلك المدنية فقال  
 عنه فقيل له انه قد مات فقال  
 . ما زلت يلج بالرحيل وذكره . حتى اتاخ بيا به ابحاث .  
 . فاصابه متيقظا متشعرا . ذاهبه لم تلمه الاما .  
 ولتحم كتابنا بما ختم به الامام النبي ربي وهذا الله تعالى كتابه  
 وهو ما رواه عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي  
 صلى الله عليه وسلم انه قال كلمتان حبيبتان الي الرحمن  
 خفيفتان على اللسان . ثقيلتان في الميزان .

سليم

سبحان الله وحده • سبحان الله العظيم • والحمد لله وحده  
• ولا حول ولا قوة • إلا بالله العلي العظيم • وقد نجل  
• كتابه هذا الكتاب • وأعيان مولفه حقه  
• الله تعالى بطول البقاء وعلو الارتقاء •  
• من خطه في أيام آخرها يوم الجمعة •  
• المبارك ثمانية عشر شهر رجب •  
• ألف وستمائة الف •  
الفقيه المظلوم الحقير محمد بن بدر الدين الحفاجي الحنبلي • مدته

كتاب  
 في بيان حقيقة  
 ترويحك من وقت القيل والقال،  
 فساد الدنيا فيما قبل الحرام لها،

Abu Bacr ben Ismail Asnuani. Herby  
 juxta Mahometanorum Systema, in quo h. den  
 ep. sa, ac Sygenithofa Mahometi, ac Alcorani  
 nomina, optimum de Deo, quoz attribuitur habet  
 bis tractatum. Ejus. 1000.

71. 1423.

Cod. 1519

Manuscrit d'un ouvrage intitulé : كتاب قرّة عيون ذوى الافهام : بشرح مقدّمة شيخ الاسلام Ahmad aš-ŠANAWÂNĪ, † 1019/1660 (cf. Brockelmann, *Litt.*, II, 285), du traité d'Abu Yahya Zakariyā AL-ʿARĪ, † 926/1520, intitulé : مقدمة في الالفاظ المتداولة في الحمد لله على افضاله الخ. Incipit : اصول الفقه وال... de 1000/1591-92, du vivant de l'auteur.

IRI 1514; DERENBOURG 1519

folios

ROLLO N. **445**